VOLUMEN IV MCMXXXVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1938

DAS SYRISCH-MONOPHYSITISCHE MÖNCHTUM IM ṬŪR-ʿAB(H)DIN

VON SEINEN ANFÄNGEN BIS ZUR MITTE DES 12. JAHRHUNDERTS (*)

Der Ṭur-ʿAb(h)dīn ist ein ausgedehntes Gebirgs- und Tafelland Mesopotamiens, dessen nördliche und nordöstliche Grenze der Tigrisfluss bildet. Östlich reicht es ungefähr bis Gezīret ibn ʿOmar und erstreckt sich westlich bis Mardīn. Die Grenze im Nordwesten ist das Qorosgebirge. Die südliche Grenze bildet die Linie Gezīrat ibn ʿOmar – Nisibis-Dārā-Mardīn. Die obere Zeitgrenze der Arbeit, die Mitte des 12. Jahrhunderts, wurde bestimmt durch die klösterliche Restaurations-tätigkeit des Bischofes Johannes von Mardīn († 1165), wodurch die Geschichte der behandelten Klöster in einen neuen Zeitabschnitt trat.

Über die weiteren zahlreichen Klöster des Ṭur-ʿAb(h)dīn sind wir im Gegensatz zum Kloster Qarṭāmīn leider weniger gut unterichtet. Es soll aber das Material über sie hier zusammengestellt und geschichtlich sowie auch topographisch nach Möglichkeit geklärt werden. Die zu behandelnden Klöster folgen in alphabetischer Reihenfolge.

(*) Unter dem gleichen Titel wurde vom Verfasser der hochw. kath.-theol. Fakultät der Universität zu Münster i. W. eine Arbeit vorgelegt, deren I. Teil erschien Münster i. W. 1937. Die hier folgende Abhandlung bildet den 2. Teil, der in sich völlig geschlossen ist. Sie beschreibt die jakobitischen Klöster des Ṭūr-'ab(h)dīn ausser dem grossen Haupt- Kloster des genannten Gebietes, das den Namen Qarṭāmīn trägt. Dem Kloster Qarṭāmīn wurde der 1. Teil der Arbeit gewidmet. Näheres über Quellen, Literatur und über die Idee und die Absicht der Arbeit wurde in dem gedruckt vorliegenden Teil S. 13-21 gesagt. Die Quellen- und Literaturangaben werden in der für die gesamte Arbeit massgebenden Form der Verkürzung angegeben.

1. Das Kloster des Ab(h)ai.

H Pognon beschreibt die heute noch vorhandenen Reste des Klosters, dessen Kirche denselben Grundriss wie die grosse Kirche des Klosters Qarṭāmīn hat (1). Es lag nach Ausweis der Handschrift Brl 287 (Sachau 241; Jahr 1621) im oder beim Dorfe Kyllith (2) in der Nähe des grösseren Ortes Ṣura im Tûr-ʿAb(h)din. Bei seiner Anwesenheit in Kyllith wurde E Sachau berichtet, dass nördlich des Dorfes Ruinen von drei Klöstern, darunter die des Klosters Mar(j) Ab(h)ai seien (3). Wenn auch das Kloster den Namen des Ab(h)ai trägt, so braucht dieser doch nicht der Gründer zu sein, da man oft ein Kloster auf den Namen eines bestimmten Heiligen errichtete, besonders wenn dieser im Kloster begraben lag. Die Hs Brl 287 (Sachau 241; Jahr 1621) überliefert uns auf fol. 2 – 35 die Legende über Mar(i) Ab(h)ai (4). Danach lässt sich die

(1) H. Pognon. *Inscriptions* S. 186. Einige Hinweise auf die Geschichte der jakobitischen Kirche finden sich bei H. Charles, *Le Christianisme des arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire.* Paris, 1936, S. 71-72. A. a. O. S. 66 ist eine kombinierte Karte beigegeben, auf der in etwa die Lage des Ṭūr-ʿAb(h)din zu ersehen ist.

(2) S. Katalog. Sachau, 2, S. 814, b. Sura liegt im westlichen Teile des Qoros- Gebirges. S. Peeters, *Le Martyrologe,* S. 195, Anm. 8.

(3) S. E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* S. 420 und BO, II, Dissertatio, Nr. 9; ferner *A Socin, zur Geographie* S. 262-263.

(4) Er wird das Martyrium im Ṭūr-ʿAb(h)dīn erlitten haben. Im jakobitischen Heiligenkalender wird er der Sohn des Adurpherozgerd genannt. S. Peeters, *Le martyrologe,* S. 139. In der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek syr 276 (Jahr 1652) fol 49b heisst sein Vater Mehîr Sapor und seine Mutter Bastina. Nach Hs Brl 287 (Sachau 241, s. Katalog. Sachau 2, S. 814 heisst Ab(h)ai selbst früher Mihr Šabûr. S. JB. Chabot, *La légende de Mar Basšus,* Paris 1923, Introduction, S. XII-XIII. Weiteres über die beiden letzteren Namen, s. JB Chabot a.a.O. Die Vermutungen JB Chabots über die Namen Bastina, a.a.O. S. XIV, treffen wohl nicht zu. Zu dem Namen der Mutter s. den jakobitischen Heiligenkalender unter dem 1. Febr. S. Peeters, S. 147 u. S. 174-175. Die Schreibweise Ab für Ab(h)ai bezw. Aba ist nicht anzunehmen. So A. Socin, *Zur Geographie,* S. 262. Auch die Gleichsetzung mit dem Arabischen Baba' bei A. Socin a.a.O. ist unbegründet. P. Peeters nennt Ab(h)ai zugleich auch Mihrsabor. S. Peeters, S. 163, Anm. 2, S. dazu BrM. Add. 14486 (um 1089), fol. 81a. S. Katalog Wright, 1, S. 151b. und S. 153a. In dem jakobitischen Fest- und Heiligenkalender, der auf Jacob von Edessa zurückgeht, wird ein persischer Kriegsoberst Ab(h)ai genannt, der Lehrer eines Ab(h)ai. S. Handschrift Brl. 223. (Sachau 39.

Person des Ab(h)ai nur sehr schwer bestimmen. Es ist wohl als sicher anzunehmen, dass er ein Perser war und im Jahre 360 von seinem eigenen Vater um seines Glaubens willen getötet wurde. Als heidnischer Perser trug er den Namen Mihr Sapor ([1]). Das Fest des Mar(j) Ab(h)ai ist in dem iakobitischen Heiligenkalender am 1. Oktober ([2]).

Mit der Person dieses Ab(h)ai bringt J. S. Assemani die Anfänge des Mönchtumes in Syrien und in Mesopotamien in Verbindung ([3]). Ab(h)ai habe die ähnliche Bedeutung für das syrische, wie Hilarion für das mesopotamische Mönchtum. Sozomenos nennt nämlich einen Aones den ersten Mönch und Gründer des monastischen Lebens in Syrien und in Mesopotamien ([4]). Assemani setzt Aba und auch Abun = Ab(h)ai, und meint, durch die bei den orientalischen Syrern im Gegensatz zu den occidentalischen gebräuchliche weiche Aussprache des Aba, Ab(h)ai und Abun sei daraus geworden Ava, Avai und Avun. So seien die Griechen dazu gekommen, ein Aones zu bilden. Jedoch die Meinung Assemanis ist kaum haltbar, da sie auf einer gezwungenen Etymologie beruht; das Verschwinden des Beta und die Umänderung des Jod in n können durch die weiche Aussprache nicht erklärt werden.

Von der Geschichte des Klosters des Ab(h)ai, von dem das Kloster des Abhai (ابحى) am Euphrat zu unterscheiden ist ([5]), wissen wir wenig; das Datum seiner Gründung ist ebenfalls unbekannt. Geschichtlich greifbar wird es erst im

---

Jahr 1777). S. Katalog Sachau, 2, S. 703 b.; ferner Peeters, S. 141 und S. 166 (1. November). Ein anderer Ab(h)ai. hat in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt. S. Johannes von Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, I, 17 (Paris, 1923) S. 213, Nr. XIV. Ausser diesen Trägern des Namens Ab(h)ai sind andere nicht bekannt. Vgl. noch F. Nau, *Notice*, S. 43, nnd Katalog Wright, 1, S. 147b.

([1]) S. Katalog Sachau, 2, S. 814b. Hier wird er genannt Aba, nicht Ab(b)ai.

([2]) So im Kalender der Herren- und Heiligenfeste aus Aleppo in der Hs Paris syr 146 (Jahr (1645) nnd Vat. syr LXIX (Jahr 1547). S. PO, 10, S. 63; ferner PO, 10, S. 127 nach BrM Add 17232 (Jahr 1210) fol 488r. Hier steht der Name Abbai; s. PO, 10, S. 93 und Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 139, Übers. S. 163.

([3]) S. BO, II, Dissertatio Nr. 10 unter De Monachis Syris.

([4]) A.a.O.

([5]) S. BO, II, S. 355.

Jahre 521. Michael überliefert uns in seiner Chronik, dass in diesem Jahre das Kloster von Ab(h)ai von dem allgemeinen Klostersturm mitbetroffen worden sei (1). Johannes von Mardin († 1165) (2) sagt in seinen Bemerkungen über die vom ihm restaurierten Klöster inbetreff des Klosters des Ab(h)ai bei Ṣura (Ṣur, Ṣor, Ṣaura), dass kein einziger Mönch von ihm in diesem Klöster angetroffen worden sei (3). Aus dem Kloster sind folgende nur noch dem Namen nach bekannte Metropoliten bezw. Bischöfe bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts hervorgegangen (4). 1. Simeon, Metropolit von Resapha, ordiniert vom Patriarchen Cyriacus (793-817) (5) 2. Johannan. Metropolit von Dara, ordiniert vom Patriarchen Johannes VIII (1004-1033) (6).

2. Das Kloster des Abraham.

Von den Reisenden wird mehrfach ein Kloster des Abraham in der nördlichen Umgebung von Midjat, der Hauptstadt des Ṭûr-ʿAb(h)dīn, erwähnt (7). Wahrscheinlich hiess das Kloster ursprünglich das Kloster der hll. Abraham und Ûbîl; denn beide werden gemeinsam als Schüler des hl. Augen genannt (8).

Der hier in Frage kommende Abraham könnte allerdings auch der im jakobitischen Heiligenkalender unter dem 18. April

(1) S. Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 267, Übers. Bd. 2, S. 172 b.

(2) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 293 f.

(3) Diese Angabe wird wohl etwas übertrieben sein. S. BO, II, S. 228.

(4) Die im jakobitischen Heiligenkalender erwähnten 1000 Heiligen des Klosters des Ab(h)ai, deren Fest am 20. September begangen wird. sind weiterhin unbekannt. S. Peeters, *Le martyrologe*, S. 161, Übers. S. 195.

(5) S. Chronik, 3, S. 452, Nr. 58 und ROC, 1899, S. 451, Nr. 58. Hier ist Abin vermutlich Ab(h)ai. Abin ist dann eine Entstellung.

(6) Chronik, 3, S. 469, Nr. 26 und ROC, 1900, S. 607, N. 26. Nach Assemani BO, II, S. 386 wurde das Kloster des Ab(h)ai noch 1487 vom Patriarchen Johannes bar Sila renoviert.

(7) S. Gl. Bell, *Amurath to Amurath*, S. 316, Anm. 2; C. Preusser, *Nordmesop. Baudenkm.*, 1, S. 34; Gl. Bell, *Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur*. S, 68. Preusser nennt es ein unbedeutendes Gebäude. A.a.O. bringt er auch eine Abbildung des heutigen Klosters. OH. Parry, *Six Months*, S. 207 (hier ohne Namen).

(8) S. Gl. Bell, A.a.O. S. 316. Anm. 2. und *Zeitschr.* S. 68.

gefeierte Abraham sein, der der Lehrer des Barsauma war ([1]). In diesem Falle würde es sich um Abraham « vom hohen Berge », handeln, der aus Konstantinopel stammte und als Klostergründer bekannt war. Er starb am 18. April 406 ([2]). Im Kloster dieses Abraham bei Midjat wurde die Handschrift Vat. syr. 37 (vom Jahre 1165) geschrieben ([3]).

3. Das Kloster des Aḥa.

Dieses Kloster hat kaum eine grössere Bedeutung erlangt. Es lag nördlich der Stadt Nisibis im südlichen Ṭûr-ʿAb(h)din. In der Passio des Phinches wird die Lage eines Klosters des Aḥa bei Zernoka im Ṭûr-ʿAb(h)din angegeben ([4]). Das heutige Zernoka liegt etwa 20 km. westlich auf dem Wege nach Mardin ([5]). Dieses Aḥa-Kloster ist wahrscheinlich späteren Datums. Als Gründer unseres Klosters kommt Mar(j) Aḥa in Frage, dessen Vita in der Handschrift Vat. syr. 37 (vom Jahre 1165) fol. 164-180 überliefert ist ([6]). Danach wurde Aḥa

([1]) S. Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 151, Übers. S. 180.

([2]) Seine Vita (BrM 960 = Auszug Paris Nr. 234) schrieb sein Schüler Stephanus. S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 180 u. Anm. 4. Es ist ebenso möglich, dass das Kloster des Abraham nur auf den Namen des Heiligen errichtet wurde. Es wäre dann eine Gründung aus späterer Zeit. Assemani meint unser Kloster mit dem Ausdruck » Modiadense- » Kloster. S. BO, II, Dissert, N. 10 unter Celebriora Syrorum Monasteria. Ein anderes Abrahamskloster wird von Barhebraeus erwähnt. S. BO, II, Text und Übers. S. 256. Das bekannte nestorianische Kloster des Abraham, das auf Abraham von Kaškar († 588) zurückgeht und das « grosse Kloster » auf dem Berge Izla genannt wurde, ist immer nestorianisch gewesen. S. A. Baumstark, *Geschichte* S. 130a und Gl. Bell, *Zeitschrift*, S. 106. Infolge Verwechslung beider Klöster kam man wahrscheinlich auf den Gedanken, anzunehmen, das nestorianische Kloster des Abraham sei eine Zeitlang monophysitisch gewesen. Ein anderes altes Abrahamskloster nordöstlich von Nisibis (im Gebirge) beschreibt Hinrichs bei Bell, *Zeitschr. f. Architektur*, S. 105, ff. Bell erblickt (ob mit Recht ?) in diesem das grosse Kloster Abrahams von Kaškar.

([3]) S. JS. Assemani, *Catalogus*, 1, 2, S. 246.

([4]) S, P. Pedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, V, S. 216 ff.. Dazu P. Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 152 (28. April), Übers. S. 181 und Anm. 13. Peeters transscribiert S. 181 Phinees. S. ferner A. Baumstark, *Geschichte*, S. 193.

([5]) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 264.

([6]) Assemani, *Catalogus*, I, 2, S. 249, Nr. 15.

in der Regierungszeit des Kaisers Marcian in Gorgina im Gebiete von Rešʿayna in Mesopotamien geboren. Sein Vater hiess Abdias und seine Brüder Mara und Zeʿōra. Im Alter von 7 Jahren wurde er von den Persern, die unter der Führung ihres Königs Chosroes in Mesopotamien eingefallen waren, in die Gefangenschaft nach Persien mitabgeführt. Hier in der Gefangenschaft traf er auf einen Mitgefangenen namens Michael, der aus Ninive stammte und heimlicher Christ war. Durch ihn wurde Aḥa zum Christentum bekehrt. Als nach 18 Jahren Aḥa mit Michael in die Heimat zurückkehrte, gründete er mit diesen bei Tella de Aris auf dem Hügel d(h)e Turkia am Flusse Qosar nördlich von Nisibis unter der Mithilfe des Vorstehers Theodorus und des Priesters Jakob ein Kloster, das nach ihm benannt wurde. Aḥa wurde auch dessen erster Abt. Von den ersten Mönchen werden uns noch Michael und Hewara, der Sohn des Theodorus, namhaft gemacht. Nachdem Aḥa von einer Reise nach Jerusalem zurückgekehrt war, nahm er seine Mutter zu sich, die von Antiochien her zu ihm kam; 9 Jahre später starb sie. Nach 5 Jahren verliess nun Michael das Kloster des Aḥa und beendete sein Leben als Stylit in einem von ihm gegründeten Kloster bei Ninive. Nach dem Tode des Aḥa wurde Hewara dessen Nachfolger; Aḥa starb am 25. Januar um das Jahr 556 und soll ein Alter von 105 Jahren erreicht haben. Demnach muss er gegen 455 geboren sein. Das Fest des Aḥa ist am 25. Januar (1).

Der von O Behnsch herausgegebene Nachtrag zur Chronik des Barhebraeus berichtet (2), dass im Jahre 1474 die zerstörte Hauptkirche von Beth Severina im Ṭûr-ʾAb(h)din wieder aufgebaut werden sollte. Über den Bau und seine Ausführung war man nicht einig. Da der obere Teil der Kirche nicht fachmännisch gebaut wurde, stürzte die Kirche zum Teil

(1) S. P. Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 146, Übers. S. 174. Ein Aḥa war auch Schüler des hl. Augen S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 193, Anm. 7 Aḥa, der Bischof von Arzon, dessen Fest am 28. Juni gefeiert wird, ist ein anderer. S. Peeters, Text S. 155, Übers, S. 187. Auch Assemani kennt ein Kloster des Aḥa. S. BO, I, S. 537, Nota 3. Aḥa wird hier von Assemani als Bruder eines Johannes bezeichnet. Sein Fest ist am 1. November. Dieser Aḥa ist ebenfalls ein anderer.

(2) S. O Behnsch, Text S. 12, Zeile 4 v. u. ff. Übers. S. 14.

wieder ein. Unter den Trümmern fand man u.a. einen Kasten von schwarzer Farbe, der die Reliquien des Mar(j) Aḥa enthielt. Dieser Kasten wurde nachher wieder in der Mauer, wohl hinter dem Altar im oberen Teile beigesetzt. Es ist anzunehmen, dass die Zerstörung dieser Kirche von den Türken ausging.

4. Das Kloster Athunos.

Es lag nach Angabe der Chronik des Michael etwas oberhalb des Ortes Telbešme (1). In den Bischofslisten, die der Chronik als Anhang beigegeben sind, wird die Lage des Klosters Athunos einmal bei Qarīrē angegeben (2). Qarīrē ist wohl der Name eines Flusses (3). Nach seiner Lage bei Telbešme wird unser Kloster häufig das Kloster Telbešmai bezw. Telbešme genannt (4).

Der Gründer des Klosters Athunos ist Athanasius Sandalaia, der Mönch aus dem Kloster Qartāmin. (S. oben unter Qartāmin). Das Gründungsdatum bringen die Quellen nicht. Darum ist es nicht sicher, ob Athanasius es als Metropolit von Maipherqat oder als Patriarch gründete. Mit seinem Tode im Jahre 758 (5) ist die obere Zeitgrenze gegeben. Im 12. Jahrhundert restaurierte Johannes von Mardin das um diese Zeit gänzlich verfallene Kloster (6). Das Fest des Athanasius, der im Kloster Athunos begraben liegt, ist am 21. Mai (7).

(1) S. Ausg, JB. Chabot. Text 4, S. 483, Übers. 3, S. 11. Zur Lage von Telbešme s. auch G. Hoffmann, *Auszüge*, S. 115, Nota 1046, wo nach Taylor die Lage bei Deirik angegeben ist.

(2) S. Ausg. JB. Chabot, 3, S. 466, Nr. 25.

(3) S. BO, II, Dissertatio Nr. 9 unter Telbešme.

(4) S. BO, a.a.O. Die Schreibweise von Telbesmai (ܬܠܒܣܡܝ) ist verschieden. So kommen vor Telbešme (ܬܠܒܣ̈ܡܐ), Tela d(h)e bešme (ܬܠܐ ܕ ܒܣ̈ܡܐ), Telbesmai (ܬܠܒܣ̈ܡܝ) und Telbesmai (ܬܠܒܣܡܝ); der Name bedeutet collis aromatum. Das Gebiet von Telbešme gehörte zur Diözese Mardin.

(5) S. die Chronik vom Jahre 846, ZDMG, 51, Text S. 577, Z. 10-12, Übers. S. 586.

(6) S. BO, II, S. 228; ferner S. 110b und 111a, S. 221 u. 222b, wo sich kurze Notizen finden.

(7) S. Peeters, *Le martyrologe,* Text S. 153, Übers. S. 184. Dazu S. 184, Anm. 1. wo Näheres über Athanasius zu finden ist. Ferner Chronik vom Jahre 849 a.a.O.

Folgende Metropoliten und Bischöfe stammten aus dem Kloster Athunos:

a) *Metropoliten.*

1. – Johannan, Metropolit von Amida, ordiniert vom Patriarchen Cyriacus (793-817) (1).

2. – Georg, Metropolit von Anazarba, ordiniert von Dionysius (818-845) (2).

3. – Johannan, Metropolit von Maipherqat, ordiniert ebenfalls von Dionysius (3).

4. – Timotheus, Metropolit von Damaš, ordiniert von Dionysius II. (897-909) (4).

5. – Theodosius, bezw. Theodorus, Metropolit von Jerusalem, ordiniert von Johannes IV (910-923) (5).

6. – Sergius, Metropolit von Apameia, ordiniert von Johannes VII. (965-985) (6).

7. – Johannan, Metropolit von Amida, ordiniert von Johannes VIII. (1004-1030) (7).

8. – Timetheus, Metropolit von Baleš, ordiniert von Dionysius IV. (1031-1042) (8).

b) *Bischöfe.*

1. – Um 765 wird Bischof Serguna von Telbešme aus dem Kloster Athunos erwähnt (9).

2. – Anthimus, Bischof von Ba'lbeck, ordiniert vom Patriarchen Joseph (790-792) (10).

3. – Methodius, Bischof von Telbešme, ordiniert von Cyriacus (793-817) (11).

(1) S. Chronik, 3, S, 452, Nr. 57.

(2) Ebda, 3, S. 455, Nr. 75.

(3) Ebda, 3, S. 455, Nr. 80.

(4) Ebda, 3, S. 460, Nr. 3.

(5) Ebda, 3, S. 462, Nr. 21 u. Anm. 2.

(6) Ebda, 3, S. 466, Nr. 25.

(7) Ebda, 3, S. 469, Nr. 2.

(8) Ebda, 3, S. 471, Nr. 7.

(9) S. Pseudo-Dionysius von Tellmaḥre, 4. Teil, Ausg. JB. Chabot, Ṭext S. 102, Übers S. 185.

(10) Chronik, 4, S. 483, ff., 3, S. 11.

(11) Ebda, 3, S. 452, Nr. 74.

4. – Johannan, Bischof von Armenien, ordiniert von Dionysius (818-845) (1).

5. – Simeon, Bischof vom Telbešme, ordiniert ebenfalls von Dionysius (2).

6. – Theophilus, Bischof von Telbešme, ordiniert ebenfalls von Dionysius (3).

7. – Ahron, Bischof von Maipherqat (vielleicht mit dem arabischen Übersetzer als Metropolit anzusehen), ordiniert von Johannes III. (846-873) (4).

8. – Jonas, Bischof von Aphrah, ordiniert von Johannes III. (5).

9. – Daniel, Bischof von Telbešme, ordiniert von Johannes III. (6).

10. – Michael, Bischof von Samosata, ordiniert von Ignatius I. (878-883) (7).

11. – Ezechiel, Bischof von Melitine, ordiniert von Theodosius (887-896) (8).

12. – Simeon, Bischof von Telbešme, ordiniert von Theodosius (9).

13. – Severus, Bischof von Telbešme, ordiniert von Johannes IV. (910-923) (10).

14. – Theodosius, Bischof von Zuptara, ordiniert von Johannes V. (936-953) (11).

Auf der Reise durch seinen Sprengel starb der Patriarch Joseph im zweiten Kanun des Jahres 792 im Kloster Athunos (12). In einer Notiz der Handschrift BrM. Add 14430 (an-

(1) Ebda, 3, S. 454, Nr. 29.
(2) Ebda, 3, S. 454, Nr. 36.
(3) Ebda, 3, S. 454, Nr. 58.
(4) Ebda, 3, S. 456, Nr. 12.
(5) Ebda, 3, S. 456, Nr. 14.
(6) Ebda, 5, S. 457, Nr. 44.
(7) Ebda, 3, S. 458, Nr. 7.
(8) Ebda, 3, S. 459, Nr. 6.
(9) Ebda, 3, S. 459, Nr. 19.
(10) Ebda, 3, S. 462, Nr. 41.
(11) Ebda, 3, S. 464, Nr. 22.
(12) Ebda, Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 483-484, 3, S. 11; ferner A. Barsom, *Histoire*, S. 65-66. Diese Nachricht auch bei Barhebraeus, Chronicon, Ausg. Abbeloos-Lamy, 1, Sp. 329, wo ܐܬܘܢܘܣ mit Athanasius wiedergegeben wird. Sollte aus der Verstümmelung des Syrischen ܐܬܘܢܘܣ

geblich Jahr 724) fol. 73b [1]) werden uns aus dem Kloster Athunos noch namhaft gemacht, der Abt Simeon, der Schreiber Sarai, ein Diakon, der Mönch Theodosius und der Sakristan Anastasius, der aber nicht nach Wright Diakon, sondern Priester war.

5. Das Kloster des Barṣauma.

Assemani führt 4 Klöster des Namens Barṣauma an ([2]). Dazu kommt vielleicht noch eines bei Samosata ([3]). Michael erwähnt in seiner Chronik nur drei Klöster des Barṣauma ([4]). Von diesen Klöstern kommt das von Johannes von Mardin († 1165) in seinen Bemerkungen erwähnte Kloster des Barṣauma auf der Grenze der beiden Gebiete Telqobab und Begadṣie südöstlich von Mardin im Gebiete des ṬûrʿAb(h)dīn in Betracht ([5]). Es wurde von Johannes von Mardin restauriert; besonders wird erwähnt, dass es eine Wasserleitung besass ([6]).

(= Athunos) für Athanasius der Name Athunos entstanden sein? Diese Vermutung liegt sehr nahe S. PAYNE-SMITH, *Thesaurus*, s. v. ܐܬܘܢܣ = sanctus, purus.

([1]) S, Katalog. WRIGHT, 1, S. 16a und 16b. Die Handschrift stammt wahrscheinlich aus dem Kloster Athunos. In diesem Falle bereitet aber die Datierung dieser Handschrift eine Schwierigkeit. Da Simeon 724 als Abt, nicht als erster Abt, erwähnt wird, muss das Kloster des Athanasius um 700, vielleicht schon vor 700, bestanden haben. Damit wird die Gründung durch Athanasius unwahrscheinlich, es sei denn, er habe sie als junger Mönch vollzogen. F. Nau nimmt an, dass das Kloster des Athanasius mit dem Kloster Qartāmin identisch sein könnte. S. F. NAU, *Notice*, S. 70, Anm. 2. Hier lässt F. NAU auch unrichtig Athanasius in Qartāmin begraben sein.

([2]) S. BO, II, Index S. 523 unter Barsuma.

([3]) S. BO, II, Dissertatio, Nr. 10 unter Celebriora Syrorum Monasteria.

([4]) S. Ausgabe JB. CHABOT, 1, Verzeichnis S. 13.

([5]) S. BO, II, Text S. 222b, Übers. S. 221a und 222a; ferner BO, II, Dissertatio, Nr. 9, unter Baghedscia; s. I. ARMALÉ, *Les couvents de Mardin*, S. 764. Nr. 13; A. BARSOM, *Histoire*, S. 30 und S. 66-67. Ferner BO, II, Dissertatio Nr. 8, unter Monasterium Barsumae meint Assemani das Barsauma- Kloster bei Melitine.

([6]) S. BO, II, S. 228.

Häufig wird in der syrischen Kirchengeschichte einfachhin ein Kloster des Barṣauma genannt; es handelt sich dann meistens um das bei Melitine gelegene. Der Name Barṣauma geht zurück auf den als Monophysiten bekannten Archimandriten Barṣauma († am 1. 2. 458) (1).

6. Das Kloster des Bassus.

a) *Die Lage des Klosters.*

In den syrischen Quellen werden folgende Klöster des Namens Bassus erwähnt:

1. – Das Kloster des Bassus « auf dem Berge ».
2. – Das Kloster des Bassus bei Ḥedil.
3. – Das Kloster des Bassus bei Emesa.

Diese drei Klöster werden in einem Berichte über die Geschichte des Klosters des Bassus bei Apameia aufgezählt (2). Ausser diesem wird in einem Syndoctikon von Klosteroberen ein Kloster des Bassus bei Abithbu genannt (3); dieses Abithbu wird auch einfach Bithbu geschrieben (4). Im 14. Briefe des Jacob von Edessa an den Styliten Johannan von Lit(h)arb (5) in der Handschrift BrM. Add 12172 (9. Jahrhundert) fol. 121b (6) wird ein weiteres Kloster des Bassus bei Ḥaram bezeugt. Das bei Emesa wird an anderen Stellen häufig auch das Kloster bei Apameia genannt. Von diesen aufgezählten Klöstern des Bassus liegt Nr. 2 bei Ḥedil, das 1 1/2 Stunde nördlich von Kefsinne entfernt in östlichen Teile des Ṭûrʿ Abdin liegt (7). Die Quellen geben nicht an, nach welcher Seite hin, von Hedil gerechnet, das Kloster das Bassus lag. In einer Randnote zum anonymen Mēmrā über das Martyrium des Bassus wird

(1) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 180.

(2) S. *Acta martyrum et sanctorum*, IV, S. 504-505 und JB. Chabot, *La légende de Mar(j) Bassus*, S. 63-66.

(3) S. CSCO, Syr II, 37, S. 162, Z. 9-10.

(4) S. a.a.O., 57, S. 152, Z. 21 u.ö.

(5) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 249.

(6) S. Katalog Wright, 2, S. 602b.

(7) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 245. Guyer, *Repertorium*, 12, S. 499 als « Mar Bacchius ».

Hedil einmal plene = Hedīl geschrieben ([1]), sodass nur die Vokalisation in der zweiten Silbe feststeht. Assemani vokalisiert Hedla ([2]).

b) *Gründung und Geschichtliches.*

In der syrichen Literatur sind uns zwei Träger des Namens Bassus bekannt, nämlich der Presbyter Bassus, ein Zeitgenosse Simeons des Styliten († 459) und der persische Märtyrer Bassus († um 400); beide sind für das Kloster des Bassus von Bedeutung. Über den ersteren, der vielleicht als Gründer des Klosters zu gelten hat, unterrichtet uns die Vita Simeons des Styliten, falls dieser Bassus mit dem identisch ist, der mit Symeon dem Styliten verkehrt hat ([3]). Er war Periodeut und gebürtig aus Edessa. Er entstammte einer dortigen vornehmen Familie; später entsagte er seinem Amte und führte das Leben eines Einsiedlers. Als solcher sammelte er mehr als 200 Schüler um sich, an die er die grössten Anforderungen in der Aszese stellte. Es wird uns noch überliefert, dass Bassus besonders streng die Quadragesima nahm. Dieser Periodeut Bassus wird uns als Klostergründer bezeugt ([4]). Näheres wird uns in den Quellen über Bassus nicht angegeben. Man geht jedoch nicht fehl, wenn man die Erbauung des Klosters des Bassus um 450 annimmt. Der Periodeut Bassus war wohl der Gründer unseres Klosters des Bassus; es ist aber nicht nach ihm benannt worden. Es trägt den Namen nach dem persischen Märtyrer Bassus, dessen Martyrium uns in einem anonymen Mēmrā überliefert ist ([5]) und dessen Gebeine dort ruhen.

Der Name des Märtyrers Bassus kommt am häufigsten in der griechischen Form ܒܣܘܣ vor ([6]); daneben finden sich

([1]) S. JB. Chabot, *La legende*, S. 48, Text, Z. 2 v. u.

([2]) A.a.O. S. 40, Anm. 1 und S. 63-66.

([3]) S. BO, I, S. 243b und S. 244a. Die handschriftliche Grundlage s. BO, I, S. 239-253 und S. 606a; ferner BO, I, S. 226a. Dazu A. Baumstark, *Geschichte,* S. 61 und H. Lietzmann, *Das Leben des hl. Simeon des Styliten, Texte und Untersuchungen,* XXXII, 4. S. 184/188.

([4]) S. BO, I, S. 243b und S. 244a; ferner *Acta martyrum et sanctorum*, S. 541, Z. 12-14.

([5]) S. *Acta martyrum et sanctorum,* IV, S. 504-505 und JB. Chabot, *La légende,* S. 63, 66. Dazu s. A. Baumstark, *Geschichte,* S. 237 und Anm. 6.

([6]) S. z. B. *Acta martyrum et sanctorum,* IV, S. 504-505.

einmal ܒܐܣܘܣ (1) und ܒܣܘܫ (2). Die beiden letzteren Formen sind nicht korrekt. JB. Chabot sieht in ܒܣܘܫ eine Angleichung an ܫܘܫܢ, den Namen der Schwester des Bassus. Auch die syrischen Formen ܒܣܐ (3) und ܒܘܣ (4) finden sich öfter. Der Märtyrer Bassus war Perser von Geburt (5). Sein Vater hiess Abuzert und stand als Offizier in Diensten des Perserkönigs. Als solcher wurde er mit einem Feldzuge gegen die Römer betraut. Mit seinen Soldaten kam Abuzert in das mesopotamische Gebiet und in den Ṭûr ʿAb(h)dīn gegen das Jahr 383 und wohnte im Gebiete von Beth Zabdaje. Hier wurde der spätere Märtyrer Bassus geboren, der noch eine etwas jüngere Schwester namens Šušan hatte. Beide Kinder wurden der Obhut eines Gefangenen aus dem mesopotamischen Grenzgebiete der Arzanene, der bei der Taufe den Namen Stephanus empfangen hatte, anvertraut. Stephanus führte sie zu dem Einsiedler Longinus, der im Ṭûr-ʿAb(h)dīn im Gehenna-Tale zwischen Aspes und Ḥedil lebte. Dieser taufte sie. Als der Vater hiervon erfuhr, geriet er in Zorn, denn er war ein eifriger Verfechter des persischen Magismus. Da die Kinder nicht den persischen Göttern opferten, erlitten sie zusammen mit Longinus im Gehenna-Tale den Märtyrertod, nachdem vorher schon Stephanus durch das Schwert enthauptet worden war. Die Gläubigen kamen und setzten den Leichnam des Bassus auf einer Bergspitze in der Nöhe von Ḥedil bei und erbauten über ihm eine Kirche. Später hat man auch die Gebeine der Gefährten des Bassus hier begraben. Nur die Hände nahmen die Bewohner von Ḥedil an sich. Das Martyrium des Bassus wird am 11. Mai 388 bezeugt; jedoch hat Bassus das Martyrium in jungen Jahren, wohl um 400, erlitten (6).

(1) S. JB. Chabot, *La légende*, Introduction, S. XIII.

(2) a. a. O.

(3) S. z. B. CSCO, II, 37, S. 162, Z. 9-10.

(4) S. *Acta martyrum et sanctorum*, IV, S. 541, Z. 12-14. Die Transscription Bus für Bassus bezw. syrisch ܒܘܣ ist ungenau. So JB. Chabot, *Chronik*, 1, Verzeichnis S. 16 b.

(5) S. JB. Chabot, *La légende*, S. 1-49; ferner *Acta martyrum et sanctorum*, IV, S. 473-504.

(6) Daher muss auch der anonyme Mēmrā später sein. Doch s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 237.

Aus unserm Kloster ist uns ein Mönch mit Namen David bekannt ([1]). Dieser wollte von seinem Kloster aus nach Jerusalem pilgern; auf die Reise nahm er eine Reliquie des Märtyrers Bassus mit. Er kam nach Emesa und wurde hier einige Zeit durch die dortigen Wirren festgehalten. So kam es, dass David bei Apameia ein zweites Bassus-Kloster gründete. Der erste Abt dieses Klosters wurde David selbst. Nach der Notiz der Hs Paris syr 276 lebte David 80 Jahre nach dem Tode des Märtyrers Bassus, also gegen 480 ([2]). Damit ist das Datum der Erbauung des Klosters des Bassus bei Apameia gegeben, das das bedeutendste Kloster des Namens Bassus wurde. Das Fest des Bassus ist am 2. Mai ([3]).

7. **Die beiden Dometius-Klöster.**

Ein Dometius-Kloster liegt in der östlichen Umgebung 5 Stunden von Mardin und zwar östlich von Balat Ḥur und ʾAbar, bei Beth Tabitha, im Tale Beth ʿArqa ([4]). Erbaut wurde

([1]) S. JB. CHABOT, *La légende,* Text und Übers. S. 55-60. Hier Gründungsgeschichte des Klosters des Bassus bei Apameia.

([2]) S. JB. CHABOT, *La légende,* S. 55, Anm. 1. Die Gründungsgeschichte ist stark legendär.

([3]) S. PEETERS, *Le martyrologe,* Text S. 153, Übers. S. 183. Ferner PO, 10, S. 130. ASSEMANI nimmt BO, II, Dissertatio Nr. 10 unter De Monarchis Syris an, dass Bassus der Märtyrer aus der Schule des Hilarion und des Aones hervorgegangen sei. In einem Martyrologium, PO, 10, S. 14 v. Jahre 411 ist das Fest des Bassus am 19. März. In der « liste », légende letzte Seite, unter ܒܣܘܣ führt JB. Chabot 2 Klöster des Bassus im Ṭûr-ʿAb(h)dīn an, eines bei Ḥedil, das andere im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. Es gibt aber nur das eine Kloster bei Ḥedil im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. Die im armenischen Synaxar unter dem 7. September und 20. Januar erwähnten Märtyrer Bassus sind andere Träger dieses Namens. S. PO, 5 (Paris 1910), S. 520, Z 6 hrsg. von G. BAYAN und PO, 19 (Paris 1926), S. 60, ebenfalls hrsg. von G. BAYAN. Das oft in den syrischen Quellen genannte Kloster des Bassus ist meistens das bei Apameia gelegene.

([4]) S. BO, II, S. 221 b und 221 a. Hier wird es ein grosses und berühmtes Kloster genannt. S. ferner BO, II, S. 226 und BO, II, Dissert. Nr. 10 unter *Celebriora Syrorum Monasteria.* S. dazu I. ARMALÉ, *Les couvents de Mardin,* S. 673, Nr. 9. Dasselbe wird auch bei I. ARMALÉ, S. 746, Nr. 16 gemeint sein. Michael gibt die Lage ungenau an. S. Ausg. JB. CHABOT, 3, S. 403. S. ferner A. BARSOM, *Histoire,* S. 28/29 und S. 64. Das hier a. a. O. genannte Šaboi-Kloster ist wohl jüngeren Datums. S. A. BARSOM, S. 29. Anm. 2.

es auf den Namen der Muttergottes und des Dometius (1). Dieses Kloster des Dometius ist uns nur durch Johannes von Mardin bekannt, der es im 12. Jahrhundert restaurierte (2). Demnach wurde es vor dem Jahre 1000 gegründet. Die Feier des Märtyrers Dometius ist am 24. September (3). Er war Perser von Geburt, Arzt von Beruf und hatte als Wundertäter einen Ruf. Er lebte wahrscheinlich in der Regierungszeit des Kaisers Valens (4). Petrus, Bischof v. Candia, war im Kloster des Dometius Mönch und ebenso der Metropolit Johannan von Maipherqat, der im 11. Jahrhundert lebte (5).

E. Sachau entdeckte auf seiner Reise bei dem Dorfe Kyllith die Ruinen eines zweiten Klosters des Dometius in unmittelbarer Nähe des Klosters des Ab(h)ai. (S. dieses oben) (6). Weiterhin wissen wir nichts von diesem zweiten Dometius-Kloster.

8. **Dêr Zaʿfarān.**

a) *Name, Lage und heutiger Zustand.*

Es gibt drei jakobitische Klöster des Ananias (7). Von diesen Klöstern trägt das bei Mardin gelegene mehrere Na-

(1) S. Johannes von Mardin, BO, II S. 221 und I. Armalé, *Les couvents,* S. 763, Nr. 9.

(2) S. BO, II, S. 221.

(3) S. P. Peeters, *Le martyrologe,* Text S. 161 u. Übers. S. 196.

(4) S. A. Baumstark, *Geschichte,* S. 193 und Anm. 3. Peeters unterscheidet a. a. O., S. 196, Anm. 1 einen zweiten Dometius.

(5) S. A. Barsom, *Histoire,* S. 64/65. Hier trägt das Kloster die arabische Bezeichnung دير العذراء, Kloster U. L. Frau.

(6) S. *Reise in Syrien und Mesopotamien,* S. 420. Ein 3. Kloster des Dometius gab es im Gebiete von Claudia. S. BO, II, S. 353. In der anonymen Chronik der J. 1234 ist II, 332 das «neue Dometiuskloster» erwähnt.

(7) Eines bei Mardin, das ist unser Kloster, eines zwischen Balaš und Kallinicum, das dritte bei Ṣura im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. Über das letztere ist uns nichts bekannt. S. BO, II, S. 154 b, 210 a, 332, 228. Assemani nimmt 3 Klöster des Ananias an. S. BO, II, S. 521, Index unter Ananias. Doch das BO, II, S. 222 erwähnte Kloster ist identisch mit dem BO, II, S. 332 a erwähnten. Johannes von Ephesus erwähnt das Kloster des Ananias bei Ṣura. S. Johannes von Ephesus, *Lives of the Eastern Saints,* III, PO, 19, S. 156 und S. 241. Ein der ez-Za'faran östlich von Nisibis findet sich im Klosterbuch des Sabušti. S. E. Sachau, *Vom Klosterbuch des Sabušti,* S. 13 f. und G. Hoffmann, *Auszüge,* S. 167 ff.

men. Am gebräuchlichsten ist der Name Dêr Zaʿfarān oder Safran-Kloster, d. h. das gelbe Kloster ([1]). In einer arabischen Handschrift aus dem Jahre 1579 wird das Kloster nach dem hl. Ananias, dem hl. Augen und den 12000 Heiligen genannt ([2]). In einer Nachschrift zu der Hs Brl 150 (Sachau 227, Jahr 1842), fol. 182 b wird Der Zaʿfarān auch Daira d(h)e Kurkama genannt ([3]). Das Kloster Dêr Zaʿfarān liegt 1 ¼ Stunde östlich von Mardin hoch in den Bergen ([4]). Michael gibt in seiner Chronik an, dass das Kloster des Ananias genau bei der Grotte Adrur gelegen sei ([5]). Das heutige Kloster wird

([1]) S. C. Ritter, *Erdkunde,* 7, 2, S. 387.

([2]) S. BO, II, *Dissertatio de Monophysitis,* Nr. 9 unter Monasterium Ananiae und BO, II, S. 510, Handschrift Assemani 42. Assemani glaubt, dass diese die älteste Bezeichnung für das Kloster sei. Doch ist dieser Name sehr spät bezeugt. Die 12000 Heiligen sind uns unbekannt. A. Barsom führt, *Histoire,* S. 20, die Bezeichnung «Kloster des Salomon» an. Johannes von Mardin, BO, II, S. 222, sagt, dass man den ursprünglichen Titel gar nicht mehr wisse. (S. oben den Abschnitt b).

([3]) S. Katalog Sachau, 2, S. 467/468. ܟܘܪܟܡܐ des syrische Wort für das arabische زعفران = «Safran». S. Payne-Smith, *Thesaurus,* s. v. Vg. 1830 und I. P. Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syr.* S. 172. Häufig wird es das Kloster des Augen genannt, da in ihm ja auch das Grab des Augen ist. Über ein ehemals nestorianisches, in neuester Zeit erst jakobitisches Kloster des Mar(j) Augen im Süden des Ṭûr-ʿAb(h)dīn s. Gl. Bell, *Churches and Monasteries im Amida-Werk,* S. 225-229. Daselbst finden sich 6 Abbildungen und 1 Grundriss vom Augenkloster. S. dazu Gl. Bell, *Amurath,* S. 309 mit Bild. S. ferner A. Barsom, S. 37 u. 40. Der Name Der Zaʿfaran ist der jüngere. Wahrscheinlich kam er um 1400 auf. S. A. Barsom, S. 41 u. 43.

([4]) S. C. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler,* 1, S. 49; ferner Gl. Bell, *Amidawerk,* S. 225 ff. mit Plan und Abbildung; ferner *Zeitschrift f. Architektur,* S. 69 u. 71 und *Amurath,* S. 310 ff. Weiterhin hat das Klosterbuch des Sabušti eine Notiz über Der Zaʿfaran, s. E. Sachau, *Vom Klosterbuch des Sabušti,* S. 13/14, die G. Hoffmann, *Auszüge,* S. 167/169, zu klären versucht. Sabušti († um 999 oder 1000 n. Chr.) nennt Der Zaʿfaran auch «das grosse Kloster», ein Name, der sonst nur dem nestorianischen «grossen Kloster des Abraham» vorbehalten ist. G. Hoffmann nimmt an, dass «das grosse Kloster» bei Sabušti von Der Zaʿfaran verschieden ist. Auch Jaqūt (*Jaqūts geograph. Wörterbuch,* hrsg. von Ferd. Wüstenfeld, Leipzig 1867 f., 2, 2, S. 663), hat nur einen kurzen Hinweis. Gp. Badger, *The Nestorians and their Rituels* I, London 1852, gibt S. 49-51 eine kurze Beschreibung des heutigen Klosters und seiner Bibliothek. Ferner H. Petermann, *Reisen im Orient,* 2, Leipzig 1865, S. 32 u. S. 343-347.

([5]) S. Ausg. JB. Chabot, 3, S. 327. S. die unbestimmte Angabe bei Hg. Kleyn, *Jacobus Baradaeus,* S. 59, Anm. 4.

nach den Beschreibungen von C. Preusser (1) und OH. Parry (2), der sich längere Zeit dort aufhielt, von hohen Mauern rings umschlossen und liegt in einem Talkessel. In der Mitte des Klosters befindet sich ein grosser Hof. Rings um das Kloster sind mehrere Gärten mit Obst- und Mandelbäumen. Von Bedeutung ist die Kirche des Klosters. Sie ist dreiteilig und besteht aus dem Chorraum, dem Hauptraum und dem Altarraum, der in eine Apsis endet. Der Hauptraum ist quadratisch und hat kein Tonnengewölbe. Demnach ist der Grundriss ausser der Dreiteilung verschieden von dem der grossen Kirche des Klosters Qarṭāmīn (3). OH. Parry erwähnt das Grab des hl. Augen und der 12000 Heiligen bezw. Märtyrer in Dêr Zaʿfarān (4). Seit 1166 bis in die Zeit nach dem Weltkriege war Dêr Zaʿfarān der Sitz der jakobitischen Patriarchen (5).

b) *Geschichtliches.*

Aus der Geschichte von Dêr Zaʿfarān sind nur wenige Nachrichten auf uns gekommen. Die Vita des Benjamin berichtet uns in dem Anhang über Ananias, dass dieser als

(1) S. *Nordmesopotamische Baudenkmäler,* S. 49. Dazu Tafelband, Tafel 162, Nr. 1.

(2) S. *Six Months,* S. 105-108. Dazu die Bilder zum Titelblatt und zu S. 109.

(3) S. die Beschreibungen bei C. Preusser, a. a. O. S. 50-53. Dazu 2. Band die Tafeln 62, Nr. 3, 63, 64 und 65. Über die Grabkapelle s. Preusser, a. a. O. S. 53. Ferner C. Ritter, *Erdkunde,* 7, 2, S. 397. Nach C. Ritter soll die Kirche aus der Zeit der Kaiserin Helena stammen. Grabkapelle und Hekal liess nach A. Barsom, *Histoire,* S. 44, dagegen Kaiser Anastasius (491-518) erbauen. S. ferner A. Barsom, a a. O. S. 3-9.

(4) S. OH. Parry, S. 108 u. S. 111. Ferner S. Guyer, *Amida = Repertorium für Kunstwissenschaft,* 38 (Berlin 1916), S. 211. Hier ist eine Abbildung des oberen Teiles des Chores der Kirche, der nach S. Guyer, S. 212, aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammt.

(5) S. BO, II, Dissertatio Nr. 9 unter Monasterium Ananiae. Über die heutige Bedeutung von Der Zaʿfaran s. OH. Parry. *Six Months,* S. 121-141· H. Southgate, *Narrative od a tour through Armenia, Kurdistan, Persia et Mesopotamia,* II, London 1840, sagt S. 274, dass Der Zaʿfaran die grösste Bibliothek der Jakobiten besitze mit Büchern in 12 verschiedenen Sprachen. S. ferner WF. Ainsworth, *Travels and Researches in Asia minor, Mesopotamia, Chaldea und Armenia,* II, London 1842, S. 110; E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* S. 405-406; BO, II, Dissert. Nr. 7, vorletzte Seite; s. den Mēmrā des Dionysius Barsalibi auf die Konsekration des Patriarchen Michael I., s. BO, II, S. 154 b; ferner BO, II, S. 210 a, 215 a. Über weitere Zaʿfaran-Klöster s. A. Barsom, S. 45 und 46.

Bischof von Mardin und Caphartute das Kloster Dêr Zaʿfarān erbaut habe. Auch die Bischofsliste im Anhang zur Chronik Michaels nennt diesen Ananias mit der Randnotiz. « Man glaubt, dass dieser Ananias das Kloster erbaut habe », und die arabische Übersetzung fügt noch hinzu « Zaʿfarān » (1). An der Stelle des jetzigen Klosters stand ehemals ein römisches Castrum. Ausser dem Kloster erbaute Ananias noch die Kirche (2). Als Erbauungsjahr gibt I. Armalé das Jahr 811 an (3). Von Ananias wissen wir, dass er früher Mönch im Kloster des Mar(j) Mattai auf dem Berge Elpheph bei Mossul war. Seine erste Erziehung genoss er im Kallinicoskloster (d. h. in dem Kloster des Bar Aphtonia). Später weilte er in einem Kloster bei Edessa und wurde vom Patriarchen Cyriacus zum Metropoliten von Mardin und Caphartute im Jahre 793 geweiht (4). Dêr Zaʿfarān wurde zuerst erbaut auf dem Namen des Mar(j) Šelimon (d. i. Salomon) (5); jedoch Johannes von Mardin berichtet uns (6), dass es nicht mehr festzustellen sei, wann, wie und von wem es errichtet bezw. nach wem benannt worden sei. Nach der Wiedererrichtung nannte man es nach dem Restaurator Ananias das Kloster des Ananias. Das eigentliche Gründungsjahr von Dêr Zaʿfarān ist uns unbekannt.

Durch Ananias bekam unser Kloster eine hohe Bedeutung. Vor allem verschaffte er dem Kloster eine reichhaltige

(1) S. Chronik, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 451, Nr. 6 und Anm. 3.

(2) S. V. Scheil, *La vie de Benjamin* = *Zeitschrift für Assyriologie*, Weimar 1897, 12, S. 91; dazu Übersetzung ROC, 2, S 245-270.

(3) S. J. Armalé, *Les couvents de Mardin*, S 763, Nr. 4. Dieses hier angegebene Jahr ist aber das Jahr der Restaurierung, nicht der Erbauung. A. Barsom, *Histoire*, S. 18-20 hält ebenfalls nicht das Jahr 811 für das Gründungsjahr, sondern nimmt die Zeit vor 818 als Zeit der Gründung unbestimmt an. S. dazu auch a. a. O. S. 11-14. S. Guyer, *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 38, S. 225, setzt die Entstehung von Der Zaʿfaran um 600 an.

(4) S. die Bemerkungen des Johannes von Mardin, BO, II, S. 222. Über Johannes von Mardin und sein Werk s. A. Barsom, a. a. O. S. 52-62.

(5) S. V. Scheil, a, a. O. S. 91. Mar(j) Selimon war Schüler des Mar(j) Malka aus Klysma und liegt wahrscheinlich im Kloster des Malka begraben S. A. Barsom, *Histoire*, S. 35. Der hier von A. Barsom nach Michael genannte Selimon ist ein anderer. Ein zweites Kloster des Selimon gab es bei Doluk. Dieses ist aber späteren Datums und liegt ausserhalb des Ṭûr-ʿAb(h)dīn zwischen Edessa und Rešʾayna. S. A. Barsom, S. 35/36.

(6) S. BO, II, S. 222 und *Dissertatio de Monophysitis* unter Monasterium Ananiae.

Bibliothek. Zu seiner Zeit hatte das Kloster gegen 80 Insassen; bekannt sind auch die reichen Gartenanlagen, ebenfalls von Ananias geschaffen. Zudem erweiterte Ananias den Besitz des Klosters. Drei Kirchen gehörten zu ihm, die Šamoni-Kirche bei Mardin, die Georgs-Kirche westlich und die Johannes-Kirche östlich von Mardin (1). Von Johannes von Mardin ist Dêr Zaʿfarān später wieder aufgebaut worden (2). Dieser Wiederaufbau ist aber nicht mit der oben erwähnten Restaurierung zu verwechseln.

Einer der ersten Mönche des Klosters war Ignatius, der im 9. Jahrhundert lebte und Schüler des Ananias war (3). Aus Dêr Zaʿfarān stammen die Handschriften: BrM Sloane 3031 (v. Jahre 1571) (4) und BrM Add 21580 (v. Jahre 1478) (5).

9. Das Kloster Habšušjat(h)a.

Das Kloster Habšušjat(h)a lag bei dem heutigen Habšuš, arabisch Habšennas, 1 $^1/_4$ Stunde nordöstlich von der Haupt stadt des Ṭûr-ʿAb(h)dīn, Midjat, entfernt (6). Es trug seinen Namen also nach dem Orte bezw. nach dem Gebiete, in dem es lag. Geweiht war es dem hl. Lazarus (7). P. Peeters gibt nach Barhebraeus an, dass dieses Kloster auch « Coenobium excelsum » genannt werde (8) und den Namen eines Daniel trage, der vielleicht als Gründer anzusehen sei. Das von Barhebraeus genannte « obere Kloster von Habšušjat(h)a » könnte unser Kloster sein, das hier einen zweiten Namen

(1) S. V. Scheil, a. a. O.; ferner I. Armalé, *Les couvents*, S. 763 Nr. 4; OH. Parry, S. 109; ROC, 1899, S. 449, Anm. 2. Das in ROC oft genannte Ananias-Kloster ist nicht eindeutig bestimmt.

(2) S. BO, II, S. 222.

(3) S. A. Barsom, S. 17.

(4) S. Katalog Rosen-Forshall, S. 113.

(5) S. Katalog Wright, S. 626.

(6) S. E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, S. 412. Hier wird die Richtung nach Nordwesten angegeben. Ferner A. Socin, *Zur Geographie*, S. 266 und E. Prym-A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt*, 1. Teil, Einl. S. 7.

(7) S. Gl. Bell, *Zeitschrift*, S. 81 ff. und Katalog Sachau, 2, S. 93.

(8) S. Peeters, *Le martyrologe*, S. 166, Anm. 1 nach Barhebraeus, *Chronicon*, Ausg. Abbeloos-Lamy, 2, Sp. 787, Sp. 497. Allerdings localisiert es Peeters bei Mossul.

trägt (1). Der genannte Daniel war nur ein Mönch des Klosters; sein Fest ist am 20. Oktober (2). In welcher Zeit er gelebt hat, wissen wir nicht. Vielleicht war auch der im Heiligenkalender unter dem 4. Mai von P. Peeters genannte Eleazar Habsenosita Mönch unseres Klosters (3).

10. **Das Kloster Ḥašrai.**

Das Kloster Ḥašrai lag bei Ḥašrai, einem Orte bezw. Gebiete südsüdwestlich der Stadt Mardin. Es ist eines der ältesten Klöster um Mardin und geht auf Barṣauma zurück, den Bischof von Caphartute und Ḥabur, der in der letzten Hälfte des 4. oder der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte (4). Mit P. Peeters ist es wohl mit dem oben behandelten Barṣauma-Kloster gleichzusetzen (5). Wahrscheinlich war der im jakobitischen Heiligenkalender in der 7. Woche nach Ostern genannte Bischof und Märtyrer Barṣauma früher Mönch des Klosters Ḥašrai, der auch in diesem Kloster residiert hat (6).

Das Ḥašrai-Kloster ist wohl identisch mit dem in der Handschrift BrM Add 14567 (Jahr 680) auf fol. 200 b in einer Notiz genannten Qašrai-Kloster (7). Danach lag es auf einem Hügel, der Ṭûr Sarde genannt wurde. In dieser Notiz werden ferner genannt Georg, Priester und Abt bezw. Archimandrit, David und Johannan. Die beiden letzteren waren Mönche, die Priester waren und das Amt eines Ökonomen bekleideten. Diese drei genannten lebten demnach vor dem Jahre 680. Die angeführte Handschrift gehörte der Klosterbibliothek an und enthält folgende Homilien des Johannes Chrysostomus: fünf

(1) A. a. O. Dazu Übers. E. W. Budge, S. 441. Hier handelt es sich um ein anderes Kloster.

(2) S. Peeters, a. a. O., Text S. 1:0, Übers. S. 166.

(3) S. Peetefs, a. a. O., Text S. 152, Übers. S. 182. ܚܒܣܢܘܣ wäre dann die arabisierende Form. Einmal kommt auch ܚܒܣܢܘܣܝܐ mit der Nisbe vor. S. Peeters, a. a. O., Text S. Peeters, a. a. O., Text S. 154 (3. Juni) Übers. S. 186.

(4) S. BO, II, *Dissertatio* unter Baghedscia u. B. Barsom, S. 29.

(5) S. Peeters, *Le Martyrologe*, S. 185, Anm. 2.

(6) S. Peeters, a. a. O., Text S. 154, Übers. S. 185.

(7) S. Katalog Wright, 2, S. 479 a.

über « De incomprehensibili dei natura »; drei « Ad Stagyrium a daemone vexatum »; über « Daimones »; einige exegetische Homilien über das Matthäusev. und über einen Thessalonicherbrief.

11. **Das Kloster des Johannan.**

Das Kloster des Johannan lag nördlich von Dara, einer Stadt am Südabhange des Ṭûr-ʿAb(h)din auf der Linie Nisibis-Mardin. Das Kloster selbst muss wohl noch im Gebirge gelegen haben und wird uns erst im 9. Jahrhundert bezeugt (1). Folgende Metropoliten bezw. Bischöfe sind aus ihm hervorgegangen:

1) Petrus, Bischof von Arzon, ordiniert vom Patriarchen Cyriacus (793-817) (2).

2) Cyriacus, Metropolit von Edessa und 3) Mattai, Metropolit von Dara, die vom Patriarchen Ignatius I (878-883) ordiniert wurden (3).

4) Georgius, Bischof von Circesium, ordiniert vom Patriarchen Theodosius (887-896) (4).

5) Cyriacus, Bischof von Baʿlbeck, ordiniert vom Patriarchen Dionysius II. (897-909) (5).

Der in der Chronik des Michael erwähnte wundertätige Mönch Moses, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt hat, stammte aus unserm Kloster (6). Er heilte die Mutter des Königs Choesroes von einem Dämon.

Ausser diesem kennt Michael in seiner Chronik noch 4 weitere Klöster, die den Namen des Jonannan tragen (7). GL Bell besuchte das Kloster eines Johannan, eines Schülers des Mar(j) Augên, vom Kloster des Augen aus. Nach der Karte lag es $^1/_2$ Stunde nordöstlich von letzterem (8).

(1) S. A. Barsom, S. 27.

(2) S. Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 452, Nr. 60.

(3) S. die Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 458, Nr. 4 und S. 459, Nr. 19.

(4) S. a. a. O., S. 459, Nr. 9.

(5) S. a. a. O., S. 460, Nr. 10.

(6) S. Aus. JB. Chabot, Text 4, S. 279, Übers. 2, S. 191.

(7) S. Ausg. JB. Chabot, 1, Verzeichnis S. 41 a. Wahrscheinlich ist das von Barhebraeus s. EW. Budge, Übers., S. 270, um 1140 erwähnte Kloster unser Kloster.

(8) Gl. Bell, *Amurath*, S. 312.

12. Das Kloster des Jaᶜqôb(h) oder das Ḥabîša-Kloster.

Dieses Kloster lag nördlich von Ṣalaḥ im Ṭûr-ᶜAb(h)dīn ([1]) der Ort Ṣalaḥ selbst ist 1 ½ Stunde nordöstlich von Midjat entfernt ([2]). Heute sind nur noch Ruinen vom Kloster erhalter ([3]). Ehedem besass es zwei Kirchen, von denen die grössere noch heute sich in einem verhältnismässig guten Zustande befindet. Diese Kirche weist denselben Grundriss auf wie die Kirche des Klosters Qartāmin, besteht also aus Vorraum, Hauptraum und Altarraum mit den beiden Nebenräumen. Das Hauptschiff ist auch der Breite nach vor dem Altarraum gelegen. Dieser hat eine quadratische Form und besitzt eine Apsis. Auch finden wir hier das Tonnengewölbe als Überdachung: diese Kirche ist späterhin öfter erneuert worden ([4]).

Das Kloster des Jaᶜqôb(h), nach dem Beinamen des Jaᶜqôb(h) auch Ḥabiša-Kloster genannt ([5]), trägt seinem Namen nach dem Reklusen Jaᶜqôb(h), der aus Ägypten stammte und nach Angabe der Handschrift BrM Add 12174 (12. Jahrhundert) am 20. September 421 starb ([6]).

([1]) Michael kennt in seiner Chronik ausser dem Kloster des Jaᶜqôb(h) Ṣalaḥ noch fünf weitere Klöster. S. Ausg. JB. Chabot, 1, Verzeichn., S. 38 b; ferner BO, II, Index, S. 531 unter « Iacobi coenobium ».

([2]) S. E. Prym-A. Socin, *Der neuaramäische Dialekt*, Einl., S. VII. Oh. Parry gibt, *Six Months*, S. 180, eine Beschreibung des heutigen Ṣalaḥ. S. Ferner BO, II, Dissertatio unter Salacha; A. Socin, *Zur Geographie*, S. 265-266 und BO, II, S. 384 und BO, II, *Dissertatio* unter Monasterium S. Jacobi.

([3]) S. H. Pognon, *Inscriptions*, S. 62.

([4]) Eine gute Beschreibung hat C. Preusser, 1, S. 35-38. S. dazu Tafelband, Tafeln 44-47; Tafel 44, Nr. 3 bietet auch eine Ansicht des Klosters selbst. S. ferner H. Pognon, *Inscriptions*, S. 62, 68-69. Gl. Bell, *Im Amidawerke*, S. 236, *Zeitschr. f. Gesch.*, S. 71-74; u. Amurath 319 (Fig. 199) S. Guyer, *Repertorium*, S. 35, S. 498.

([5]) S. Gl. Bell, *Zeitschr.* S. 74. Habiša = Rekluse. H. Pognon, *Inscriptions*, S. 65 Anm. 1 liesst für das unrichtige Habiša die Form Habišaja.

([6]) S. Katalog Wright, 3, S. 1135. Über ihn ferner: Peeters, *Le martyrologe*, S. 195, Anm. 4. Ferner a. a. O., Text S. 160, Übers. S. 195. S. über dessen Leben vor allem die Geschichte Jacobs des Reklusen in der Stadt Ṣalaḥ im Ṭûr-ᶜAb(h)din z. Zt. Julians des Apostaten und seiner Genossen. S. Katalog Wright, 3 S. 1135; in Vita Jakobs des Reclusen im Auszuge mitgeteilt von F. Nau, ROC 20 (1915-17) (S. 1-12); ferner Handschrift Ming. 252 E (geschrieben um 1520). S. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of*

Ein anderes Ḥabīša-Kloster bei Séert dagegen verzeichnet Sachau nach dem Klosterbuch des Šabušti (1). Dieses ist auch wohl bei Taylor gemeint (2).

In den Inschriften, die sich in der Mauer links und rechts an der Eingangstüre zum Hauptraume der grossen Kirche des Klosters befinden, werden uns folgende Mönche genannt:

1) Johannan, Bischof von Serug(h), starb am 5. August 908 (3).

2) Simeon, Klosteroberer, starb 944.

3) Abraham, Mönch, starb 948.

4) Ezechiel, Klosteroberer, starb 954 (4).

5) Ḥabib, Mönch und Priester, starb wahrscheinlich im Juni 973 (5).

6) Constantin, Mönch und Priester, starb wahrscheinlich im Mai 1040 (6).

7) Benjamin, Mönch, starb 1022 (7).

8) Išoʿ, Mönch, starb 938 (8).

9) Simeon, Mönch und Sakristan, starb wahrscheinlich im Juni 912 (9).

In dem Kloster des Mar(j) Jaʿqôb(h) des Reklusen aus Ägypten und des Mar(j) Baršabbe bei Ṣalaḥ ist die Handschrift des Earl of Crawford geschrieben, aus der J. Gwynn die Apokalypse herausgab (10).

---

manuscripts, I, Cambridge 1933. Der von JOHANNES VON EPHESUS genannte Jacob lebte um 500. S. *Lives of the Eastern Saints*, 1, PO, 17 (Paris 1923), S. 220, Nr. 15. Auch der bei IE. RAHMANI, *Chronicon civile et ecclesiasticum*, S. 107, erwähnte Jacob ist ein anderer.

(1) S. E. SACHAU, S. 14.

(2) S. Gl. BELL, *Zeitschrift*, S. 74.

(3) In einer Inschrift des 10. Jahrh. S. H. POGNON, S. 64, Nr. 24. Die Inschrift enthält einen Fehler. S. H. POGNON, S. 65; Johannan starb wohl am 5. August. S. ROC, 1900, S. 502, Nr. 21. Dazu GL. BELL, *Zeitschrift*, S. 74; GL. BELL erwähnt hier eine Grabinchrift aus dem Jahre 907.

(4) Zu Nr. 2, 3, und 4 s. H. POGNON, S. 63, Nr. 22 (Inschrift des 10. Jahrhunderts).

(5) S. H. POGNON, S. 68. Inschrift Nr. 31, ohne Jahr.

(6) S. H. POGNON, S. 67. Inschrift Nr. 30, 11. Jahrhundert.

(7) S. H. POGNON, S. 67. Inschrift Nr. 29, 11. Jahrhundert.

(8) S. H. POGNON, S. 64. Inschrift Nr. 23, 10. Jahrhundert.

(9) S. H. POGNON, S. 65. Inschrift Nr. 25, 10. Jahrhundert.

(10) S. J. GWYNN, *The Apocalypse of John*, Dublin, 1897, S. CIX.

13. Das Kloster des Malka.

a) *Name Lage und Geschichtliches über die Gründung des Klosters.*

Es gab zwei Klöster des Malka, eines lag im Gebiete von Antiochien, das andere im Ṭûr-ʿAb(h)dīn ([1]) und zwar östlich der Route Nisibis-Midjat ungefähr in der Mitte zwischen beiden Orten. Der nächste Ort ist Ḥabab ([2]), eine Stunde nach Nordosten entfernt. Mar(j) Malka ist auch heute noch ein Heiliger des Ṭûr-ʿAb(h)dīn, dessen Verehrung nie ganz ausstarb ([3]).

In der syrischen Literaturgeschichte bezw. Hagiographie begegnen uns folgende fünf Träger des Namens Malka (= Malchus):

1) Malchus solitarius ([4]).
2) Malchus der Aszet ([5]).
3) Malchus von Klysma.
4) Malchus ([6]).
5) Malchus von Tagrit ([7]).

Die Schreibung des Namens Malka ist verschieden. Hauptsächlich kommt Malka vor, daneben auch Malki ([8]), und die

([1]) S. BO, II, *Dissertatio*, Nr. 10. Unter Celebriora Syrorum Monasteria; ferner BO, II, S. 335 und Barhebraeus, *Chronicon*, Ausg. Abbeloos-Lamy, 1, Sp. 288, Anm. 2. Auf der Kiepertschen Karte bei Usch Derch eingezeichnet; nach Bell Amurath. 313, aber zu weit von Usch Derch weg.

([2]) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 262.

([3]) S. die Geschichte der Mart(j) Šamoni in der Hs Br 1 179 (Sachau 221. Jahr 1710) fol. 115 a-125 a; s. Katalog Sachau, 2, S. 589 a und E. Prym-A. Socin, *Der neuaramäische Dialekt*, 1. Teil, S. 149, Nr. 53, Übers. 2 Teil, S. 216, Nr. 53; ferner Hs Br 1 164 (Sachau 113. Vollendet am 20. Mai 1803) fol. 90 b. S. Katalog Sachau 2, S. 514 b.

([4]) S. Hs BrM Add 12175 (12. Jahrhundert), fol. 27 b. S. Katalog Wright, 3, S. 1100 aff. ferner Hs BrM Add 12174 (Jahr 1197), fol. 185 p. Katalog Wright, 3, S. 1127 b.

([5]) Erwähnt von Johannes von Ephesus. S. Ausg. Douwen-Land, S. 197-202; PO, 18, Paris 1924, S. 562.

([6]) S. Hs BrM Add 14542 (Jahr 509), fol. 94 a. S. Katalog Wright, 2, S. 418 a.

([7]) S. Hs BrM Add 14494 (9. oder 10 Jahrh.). S. Katalog Wright, 1, S. 218 in der zweiten Notiz. Der letzte Buchstabe des Namens ist nicht überliefert.

([8]) S. PO, 10, S. 26 im Martyrologium vom Jahre 411.

griechische Form Malkos (1). Die Schreibweise Malka (ܡܠܟܐ) ist wohl eine Verschreibung (2). Von diesen genannten Trägern des Namens Malka kommt keiner als *Gründer* des Klosters in Frage, da diese überhaupt als Klostergründer nicht bekannt sind. Das Kloster des Malka ist vielmehr nach einem der Heiligen des Namens benannt worden, wofür wohl Mar(j) Malka aus Klysma, in Betracht kommt; in einer Nachschrift der Handschrift Brl 208 (Sachau 140. Jahr 1784), fol. 97a (3) wird einmal ein Kloster des Malka aus Klysma angegeben. Wahrscheinlich ist hiermit das Kloster des Malka im Ṭûr-ʿAb(h)dīn gemeint. Allerdings gab es auch ein Kloster des Malka bei Antiochien, das weniger bedeutend war. Mar(j) Malka aus Klysma war nach der Legende, die von einem ʿEliša verfasst sein will (4), der Sohn der Schwester des Mar(j) Augen, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts das Mönchtum aus Agypten nach Mesopotamien gebracht haben soll. Er gehört also in den Legendenkreis um Augên (5). Mar(j) Malka aus Klysma lebte aber weit früher als Mar(j) Augen und starb am 21. April 315 (6). Die jakobitischen Heiligenkalender begehen den Mar(j) Malka aus Klysma am 31. April und am 1. September (7). Er lebt in der jakobitischen Tredition als einer der ersten Mönche fort und ist sicher der, den Assemani aus der Schule des Hilarion und des Aones hervorgehen lässt (8). Die Erbauung des Klosters des Malka im Ṭûr-ʿAb(h)dīn muss in eine sehr frühe Zeit fallen. So bezeichnet es Gl. Bell als ein sehr altes, sogar eines der ältesten Klöster des Ṭûr-ʿAb(h)dīn, dessen Kirche ebenfalls ein Breitschiff besass (9). Nach

(4) S. Hs BrM Add 12174 (Jahr 1197), fol. 185 b. S. Katalog Wright, 3, S. 1127 b.

(5) In einer Notiz der Handschrift BrM Add 18714 (Jahr 1214), fol. 192 b. S. Katalog Wright, 1, S. 163 b; ferner S. 164/165 a.

(1) S. Katalog Sachau, 2, S. 687 b.

(2) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 236 und Anm. 4.

(3) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 236.

(6) S. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, V, Paris 1895, S. 467.

(7) S. P. Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 159, Übers. S. 193 und PO, 10, S. 95 u. ö.

(8) S. BO, II, Dissertatio, Nr. 10 unter De Monachis Syris.

(9) S. *Zeitschr. f. Gesch. der Architektur*, S. 70/71 mit Plan und Amidawerk, S. 233; *Amurath to Amurath*, S. 314. Dazu A. Socin, *Zur Geographie*, S. 262, Nr. 47.

ihrer Angabe wird das Grab des Malka in der Kirche verehrt und die im Ṭûr-ʿAb(h)dīn wohnenden Jakobiten bringen noch heute die Epilepsiekranken zu diesem Kloster, um diese durch die Fürbitte des hl. Malka wieder heilen zu lassen (1).

b) *Der Patriarch Athanasius von Balad.*

Athanasius aus der Stadt Balad, die nicht fern von Mossul am Tigris gelegen ist (2), wird, bevor er den Patriarchenstuhl bestieg, Mönch des Klosters des Malka im Ṭûr-ʿAb(h)dīn gewesen sein. Assemani nimmt dagegen an, dass Athanasius im Kloster des Malka bei Antiochien gelebt habe (3).

Als Quellen zur Vita des Athanasius stehen uns Barhebraeus, Chronicon ecclesiasticum (4) und die Chronik des Michael (5) zur Verfügung. Danach wurde Athanasius im Kloster Qennešre bei Kallinicos in der Wissenschaft, namentlich in der Erlernung der griechischen Sprache, vorgebildet. Er war hier der Schüler des bekannten Exegeten Severus Sebôkt(h) (6). Später wurde Athanasius Mönch in einem Kloster des Malka, wahrscheinlich des im Ṭûr-ʿAb(h)dīn (7), und wird hier im Sinne seines Lehrers das im Kloster Qennešre Erlernte weitergegeben haben. Das Kloster des Malka war zu seiner Zeit zur höchsten Blüte gelangt. Als Mönch übersetzte Athanasius die εἰσαγωγή des Porphyrius aus dem Griechischen in das Syrische im Monat Januar des Jahres 645 (8). Nach dem Tode des Patriarchen Severus Bar Mašqe († 680) trat nach einiger Zeit die Wahlsynode in dem Kloster Saphulos bei Rešʿayna zusammen und erwählte im Jahre 683/684 den Mönch Athanasius aus dem Kloster des Malka zum Patriarchen, der als

(1) S. C. Ritter, *Erdkunde*, 7, 2, S. 440 und Gl. Bell i. d. Literatur in Anm. 162.

(2) S. Ausg. Abbeloos-Lamy, 1, Sp. 228, Anm. 1.

(3) S. BO, II, Dissertatio unter Monasterium s. Malchi.

(4) S. Ausg. Abbeloos-Lamy, 1, Sp. 287/289 u. Sp. 288-290.

(5) S. Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 444, Übers. 2, S. 470 b. Ferner Patriarchenliste 3, S. 449, dazu ROC, 1899, S. 447.

(6) Über diesen s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 246 b.

(7) Die Quellen geben diese Lage nicht genau an.

(8) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 257, und Anm. 1. Zu den Handschriften kommt noch hinzu: BrM Add 14660 (9. oder 10. Jahrhundert), fol. 67 b ff. S. Katalog Wright, 3, S. 1161 b.

solcher den Namen Athanasius II. führte. Mit dieser Wahl des Athanasius waren auch die Streitigkeiten, die beim Tode des Severus Bar Mašqe ausgebrochen waren, beendet. Der Bischof Ananias von Mardin und Caphartute ordinierte ihn. Athanasius bekleidete das Patriarchat 3 Jahre und starb am 11. September 686. Seine grösste Bedeutung erhielt das Kloster des Malka aber erst nach den Kreuzzügen (1).

14. **Das Kloster Netapha.**

Das Kloster Netapha liegt östlich von Mardin im südöstlichen Teile des Ṭūr-ʿAb(h)dīn in der Umgebung der Klosters Dēr Zaʿfarān (2). Assemani erwähnt es einmal. Doch ist hieraus nichts für die Lage festzustellen (3). Das Kloster Netapha wird auch Al-Ḳaṭarat oder auch Sajjat- bezw. Sajjideh-Kloster, d. h. Muttergotteskloster, genannt (4). Als zweiter Titular gilt Theodorus, der aus dem Kloster Dêr Zaʿfarān stammte. Aus dem Kloster Netapha gingen Ignatius, Bischof von Anazarba und Ananias, Bischof von Kallisura, die im 9. Jahrhundert lebten (5),

(1) S. z. B. Katalog Wright, 3, S. 1305 a (Generalindex), wo bedeutende Mönche des Klosters des Malka aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts erwähnt werden. Die Bezeichnung « Königskloster » bei A. Baumstark, *Geschichte,* S. 257, ist eine Übersetzung des Namens Malka. Die weitere literarische Bedeutung des Athanasius ist bei A. Baumstark, a. a. O. behandelt. Einiges über Athanasius II. nach der Chronik des Barhebraeus hat auch Assemani, BO, II, S. 335, Nr. 10. Dieser Athanasius ist in der Literatur oft mit andern Trägern gleichen Namens verwechselt worden. Assemani stellt dieses a. a. O. richtig.

(2) s. BO, II, S. 460 b. Nach der Chronik des Barhebraeus II, 521. S. ferner V. Scheil, *La vie de Benjamin,* Zeitschrift f. Assyriologie. 12 (1807), S. 64. Übers. ROC, 2, S. 245-270.

(3) S. BO, II, *Dissertatio,* Nr. 10 unter Celebriora Syrorum Monasteria. Assemani vokalisiert Natpha.

(4) قطرة ist die arabische Übersetzung des syrischen ܢܛܦܐ = Tropfen, Tau.

(5) S. A. Barsom, *Histoire,* S. 151-152. A. a. O. findet sich weiteres über das Kloster aus jüngster Zeit. S. weiter S. 152-155. S. ferner A. Barsom, S. 24 und S. 12; OH. Parry, *Six Months,* S. 139 nennt es ein kleines Kloster, das der Muttergottes geweiht ist. I. Armalé, S. 763, Nr. 5, nennt es Al-Ḳaṭarat-Kloster. Zu Ignatius, der vom Patriarchen Cyriacus ordiniert worden war, s. auch Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 452, Nr. 46;

hervor. Nach den Bemerkungen des Johannes von Mardin [1] besuchte der im Jahre 793 vom Patriarchen Cyriacus zum Bischof von Mardin und Kaphartute ordinierte Ananias das Kloster Netapha, in dessen Sprengel es lag. Zu seiner Zeit war dieses sehr bewohnt, und die Mönche zeichneten sich durch ihre Lebensweise aus. Ananias führte auch bauliche Veränderungen bezw. Vergrösserungen durch, und gab auch den Mönchen neue Regeln. Inwieweit diese Neuregelung des Innenlebens des Klosters das Kloster selbst beeinflusste, entzieht sich unserer Kenntnis. Nachdem Ananias 23 Jahre im Kloster Netapha residiert hatte, starb er gegen 816. Ignatius, der Nachfolger des Ananias auf dem Bischofsstuhle, hat das Werk des Ananias fortgesetzt. Vor allem wurde das Kloster weiter ausgebaut, der Hēkal ausgeschmückt. Die grosse Bibliothek wurde in der Beth Gazza untergebracht, von der uns aber nichts erhalten ist, da dieses Kloster in der Zeit nach den Kreuzzügen zerstört worden ist.

Aus der äusseren Geschichte ist zu erwähnen, dass auch von der allgemeinen Monophysitenverfolgung zu Anfang des 6. Jahrhunderts das Kloster Netapha nicht verschont geblieben ist. Die Mönche blieben damals 7 Jahre lang dem Kloster fern. Aus jener Zeit werden uns Sergius und Anton genannt, die wohl als Archimandriten anzusehen sind. Anton war der Nachfolger des Sergius [2].

15. Das Kloster der hll. Sergius und Bacchus.

Das Kloster der hll. Sergius und Bacchus lag bei der Stadt Ḥâḥ im Ṭûr-ʿAb(h)dīn, ungefähr 1000 Schritte von ihr nach Norden-Nordwest entfernt [3]. Ḥâḥ, ein Castrum [4], selbst liegt

---

s. ROC, 1899, S. 450, Nr. 46 und S. 496, Nr. 28. Zu Ananias, der vom Patriarchen Dionysius von Tellmaḥre ordiniert wurde, s. Ausg. JB. Chabot der Chronik Michaels, 3, S. 454, Nr. 28.

(1) S. BO, II, Text S. 223 b, Übers. S. 222 a u. S. 223 a.

(2) S. Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 266, Übers. 2, S. 172 b.

(3) S. P. Peeters, *Le martyrologe*, S. 170, Anm. 13.

(4) S. BO, II, *Dissertatio* unter Haa. Assemani transscribiert hier inkorrekt Haa. JB. Chabot liesst für Hani = Haa. S. Ausg. der Chronik des

ungefähr 30 km von Midjat entfernt (1). A. Socin hörte auf seiner Reise, dass unter dem Steinhaufen um Ḥaḥ herum sich noch die Reste des Klosters und einer Kirche befinden sollen (2).

Der Gründer und die Gründung des Kloster der hll. Sergius und Bacchus sind in ein Dunkel gehüllt. Nur Weniges lässt sich noch über das Alter des Klosters aussagen. In der Handschrift Brl 178 (Sachau 83, Jahr 1862) ist uns auf fol. 1b ff. ein anonymer Mēmrā über den Klostergründer Mar(j) Mattai erhalten (3). Dieser Mēmrā berichtet uns auf fol. 6a der Hs, dass Mar(j) Mattai aus Abgaršat gebürtig war und seinen ersten Unterricht in einem nahe gelegenen Kloster der hl. Sergius und Bacchus erhalten habe. Ob mit diesem Kloster das Kloster bei Ḥâḥ gemeint ist, bleibt fraglich. Später ist Mar(j) Mattai im Kloster Zûqnîn bei Amida weiter ausgebildet worden. Da Mar(j) Mattai am 18. September 311 gestorben ist, müsste, falls es sich um unser Kloster handeln sollte, das Kloster der hll. Sergius und Bacchus weit früher schon bestanden haben, was aber ziemlich unwahrscheinlich ist.

In dem Mēmrā bezw. Turgama des Mönches Zaitun Neḥlaja aus Anhal im Ṭûr-ʿAb(h)dīn, südöstlich von Midjat, überliefert in der Handschrift Brl 169 (Sachau 192, 18. Jahrhundert), fol. 39a ff (4), wird über Mar(j) Gabriel, Abt des Klosters Qartāmin, berichtet, dass Gabriel im Alter von 12 Jahren seinen Eltern, die ihn verheiraten wollten, entfloh und im Kloster der hll. Sergius und Bacchus bei Hah Zuflucht suchte. Der damalige Abt ist Georg. Nachdem Gabriel 7 Jahre in diesem Kloster verblieben war (5), ging er zum Kloster Qartāmin. Da Gabriel 593 geboren wurde und mit 12 Jahren entfloh, kam er um das Jahr 605 zum Kloster der hll. Sergius und Bac-

---

Michael, 1, Verzeichn. S. 32 b. Über Ḥaḥ s. näheres bei Peeters, a. a. O. S. 130, wo Peeters die Lage ungenau angibt. S. ferner H Pognon, *Inscriptions*, S. 120-121.

(1) S. E. Sachau, *Reise in Syrien u. Mesopotamien*, S. 412.

(2) A. Socin, *Zur Geographie*, S. 249 und 248.

(3) S. Katalog Sachau, 2, S. 575 a. Zur Überlieferung s. auch A. Baumstark, *Geschichte*, S. 191, Anm. 5.

(4) S. Katalog Sachau, 2, S. 535 a.

(5) S. F. Nau, *Notice*, S. 105, Übers. S. 61.

chus. Demnach lebte der Abt Georg um 600. Er wird als Wundertäter bezeichnet (1). Gabriel wurde Mönch und blieb in diesem Kloster von 605-612.

Aus dem Kloster der hll. Sergius und Bacchus sind bis gegen 1150 nur der Metropolit von Tarsus, Athanasius, ordiniert vom Patriarchen Johannes VIII. (1004-1030) (2) und Theodosius, Bischof von Marʿaš, ordiniert von Johannes VII. (965-985), hervorgegangen (3). Die hll. Sergius und Bacchus sind bei den Syrern sehr bekannt und werden von ihnen viel verehrt.

16. **Das Kloster ʿAin Ḥailaph.**

Dieses Kloster wird uns in den syrischen Quellen in der Hauptsache von Michael in seiner Chronik bezeugt (4). Hiernach bestand um 520 ein Kloster ʿAin Ḥailaph im Gebiete von Mardin, das wohl um diese Zeit der Zerstörung anheimfie . . Armalé lokalisiert es südlich von Mardin (5). Es trägt den Namen des Mar(j) Jaʿqôb(h) und stammt noch aus der Zeit vor der grossen Monophysitenverfolgung, die im Anfange des 6. Jahrhundests ausbrach (6).

17. **Das Ṣelîb(h)ā(Kreuz)-Kloster.**

Dieses Kloster liegt oberhalb von Zaz im Ṭûr-ʿAb(h)dîn, 6 Stunden gegen Nordosten von Midjat und gegen 3-4 Stunden von Zaz entfernt (7). Das dem Kloster nächstgelegene Dorf ist das Dorf Dēr-es-Ṣalîb (8). Von OH. Parry haben wir eine Beschreibung des heutigen Klosters (9). Der Name des

(1) S. F. Nau, *Notice,* Text S. 105, Übers. S. 161.

(2) S. Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 469, Nr. 4.

(3) S. Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 467, Nr. 45. Dazu ROC, 1899, S. 511, Nr. 45. Das im geographischen Wörterbuch Jaquts (*S. Jaqut, Geograph. Wörterb.*, hrsg. von F. Wüstenfeld, II, 2, Leipzig 1867, S. 767) genannte Kloster der hll. Sergius und Bacchus ist nicht das im Ṭûr-ʿAb(h)din gelegene.

(4) S. Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 270, Übers , 2, S. 177 b.

(5) S. J. Armalé, *Les couvents,* S. 762, Nr. 1.

(6) S. A. Barsom, *Histoire,* S. 23.

(7) S. E. Sachau. *Reise in Syrien und Mesopotamien*, S. 412.

(8) S. E. Prym-A. Socin, *Der neuaramäische Dialekt,* Teil 1, Einl. S. 7.

(9) S. *Six Months,* S. 201.

Klosters Ṣelîb(h)ā lautet übersetzt « Kreuzkloster ». Es wird öfter erwähnt: meistens aber wird nur die Lage angegeben (1). Das Kreuzkloster ist nicht nach einer Person benannt, so dass es also nicht wie die übrigen Klöster einen jakobitischen Heiligen als Schutzheiligen hat (2).

Der jakobitische Klostergründer Aḥa (s. oben) reiste einst nach Italien und Griechenland. Auf diesem Wege erlangte er aus einer Kirche in Konstantinopel eine Partikel des Kreuzes Christi, die er mitheimbrachte und in drei Teile teilte. Zwei davon gab er zwei von ihm gegründeten Klöstern, den dritten an ein Kloster, das von nun an Daira d(h)e Ṣelīb(h)a, d. h. Kreuzkloster, genannt wurde. Dieses Kloster ist unser Kloster. Diese Nachricht über Aḥa enthält die Handschrift Vat. syr. 37 (ohne Jahr) in der Vita des Aḥa (3). Demnach hat z. Zt. des Aḥa das Kloster schon bestanden. Das Fest der Schenkung der Kreuzespartikel durch Aḥa wird am 25. Januar gefeiert (4).

Von sonstigen Nachrichten wäre noch zu erwähnen: Der Abt Bischof Gabriel vom Kloster Qartāmin soll einen Archimandriten des Kreuzklosters von den Toten auferweckt haben (5). Der Patriarch Cyriacus (793-817) ordinierte Tiberius. Mönch des Kreuzklosters, zum Bischof von Aphrah in Chorozan (6). An einer Pest, die zeitlich nicht festliegt, starben 800 Mönche unseres Klosters (7). Der Hekal wurde vom Kaiser Anastasius erbaut (8).

(1) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 266. Ferner BO, II, Dissertatio unter Monasterium s. Crucis. Ferner BO, II, S. 460 b.

(2) JB. Chabot lässt diese Möglichkeit offen. S. Ausg. der Chronik des Michael, 3, S. 452, Anm. 8.

(3) S. Katalog Assemani, I, 2, S. 249. In der Vita des Aḥa wird allerdings die Lage des Kreuzklosters nach Ḥesn-Kapha am Tigris bestimmt.

(4) S. P. Peeters, *Le martyrologe*, Text S. 146, Übers. S. 174.

(5) S. F. Nau, *Notice*, S. 63.

(6) S. die Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 452, Nr. 65 und ROC, 1899, S. 451, Nr. 65. Über nestorianische Klöster, die den Namen Kreuzkloster tragen, s. die Chronik von Séert, PO, 5 (Paris 1910), S. 308-309 und Hs BrM Add 17923 (11. Jahrhundert), fol. 144 b. S. Katalog Wright, 1, S. 186 a u. ö.

(7) S. Pseudo Dionysius von Tellmahre, 4. Teil, Ausg. JB. Chabot, Text S. 226, Übers. S. 186 und Anm. 2. S. OH. Parry, *Six Months*, S. 200-201 gibt keine eigentliche Beschreibung des Kreuzklosters.

S. A. Barsom, *Histoire*, S. 44.

18. **Das Kloster Qarqaphtā.**

Das Kloster Qarqaphtā oder das Schädelkloster liegt südwestlich von Mardin am Haborflusse unweit Reš'ayna bei der Stadt Mag(h)dal ([1]) und gehört streng genommen nicht mehr zum Ṭûr-'Ab(h)dīn. Es ist uns aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts bezeugt und hatte für die Fixierung der westsyrischen Masora eine grosse Bedeutung ([2]). Erbaut wurde es von einem Simeon, vielleicht um das Jahr 635 ([3]). Theodotus, der Metropolit von Amida, weilte bereits im Kloster Qarqaphta ([4]). Folgende Metropoliten bezw. Bischöfe sind uns aus diesem Kloster bekannt:

1) Johannes, Metropolit von Edessa (759-762), der als hart und streng galt.

2) Johannes, Bischof von Tella, der vom Patriarchen Cyriacus als der 73. Bischof geweiht wurde.

3) Anastasius, Metropolit von Anazarba.

4) Johannes, Bischof von Arabien.

5) Timotheus, Bischof von Syrien, von Dionysius von Tellmaḥre geweiht.

6) Johannes, Bischof vom Negd und von Medina. Dieser wurde als der 13. Bischof vom Patriarchen Basilius I. († 935-936) geweiht ([5]).

Mehrere Mönche, die als gelehrt bezeichnet werden, übersetzten die Bibel nach dem Muster der Bibelübersetzung des

([1]) S. G. Hoffmann, ZDMG, 32 (Leipzig 1878), S. 745 (in einer Rezension). Danach P. Peeters, *Le martyrologe*, S. 163, Anm. 6. Zur Lage auch die Angabe bei Payne-Smith, *Thesaurus*, s. v.

([2]) S. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 259. Hier werden auch die Namen zweier Mönche mitgeteilt.

([3]) S. A. Barsom, *Histoire*, S. 47. Im jakobitischen Kalender unter dem 8. Dezember wird Simeon, der das Qartäminkloster gründete, erwähnt. S. P. Peeters, S. 169. Es fragt sich, ob beide identisch sind.

([4]) S. A. Barsom, *Histoire*, S. 48. Der jakobitische Kalender hat am 2. Oktober das Gedächtnis der Märtyrer des Klosters Qarqaphta. S. Peeters, S. 163.

([5]) S. I. Armalé, *Les couvents*, S. 762, Nr. 3. Zum schismatischen Patriarchen Johannes s. auch Pseudo-Dionysius von Tellmaḥre, 4. Teil, Ausg. JB. Chabot, Text S. 70, Übers. S. 71. Hier wird er Bischof von Kallinicos, ebenso in der Chronik Michaels, Ausg. JB. Chabot, III, Übers. S. 450 genannt, von I. Armalé dagegen Metropolit von Edessa.

Jacob von Edessa gegen 705. Ferner besass das Kloster Qarqaphtā eine Bibliothek mit Handschriften aller Literaturgattungen.

Bedeutung hat das Kloster erlangt durch die Tradition der westsyrischen, sich der griechischen Vokalbuchstaben bedienenden Masora (1).

19. Das Kloster Šamitijā.

In seinen Bemerkungen nennt Johannes von Mardin ein Kloster Šamitijā, das bei Tellbešmē im Ṭûr-ʿAb(h)dīn lag und von ihm restauriert wurde (2). Zu seiner Zeit war dieses Kloster ganz zerfallen; demnach muss es lange Zeit schon vor Johannes bestanden haben. Der Name lautete wohl ursprünglich Daira d(h)e Šamitijā. Im Nachtrag zur Chronik des Michael wird das Kloster Šamitijā genannt, aus dem Johannes von Kallinicos von Michael selbst nach 1166 zum Bischof geweiht wurde (3).

20. Das Kloster des Samuel.

Das Kloster des Samuel lag bei Ḥâḥ im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. Nach A. Socin sollen sich die Ruinen unseres Klosters dort befinden (4). Mit der Erbauung hat es nach der Londoner Handschrift bei F. Nau in der Vita des Samuel folgende Bewandtnis (5).

Zur Zeit des Samuel, des Miterbauers des Klosters Qartāmin, war eine grösse Seuche in Ḥaḥ ausgebrochen, die viele dahinraffte. Man rief Samuel um Hilfe an, der mit Simeon und 5 weiteren Mönchen von Qartāmin nach Ḥaḥ eilte. Als diese in Ḥaḥ ankamen, begaben sie sich sofort in die dortige

(1) S. A. Barsom, *Histoire,* S. 50/51, S. 23. A. Baumstark, *Geschichte,* S. 259.

(2) S. BO, II, Text S. 228 b und 239 b. Übers. S. 228 a. Dazu A. Barsom, *Histoire,* S. 30 und 67.

(3) S. Ausg. JB. Chabot, Text 4, S. 767, 3, S. 481.

(4) S. A. Socin, *Zur Geographie,* S. 249 nnd F. Nau, *Notice,* S. 48, Anm. 2.

(5) S. F. Nau, *Notice,* Text S. 86/87, Übers. S. 48.

Kirche, um hier zu beten. Sodann bauten sie nördlich von der Kirche ein Oratorium, in dem sie ihr Gebet fortsetzten. Daraufhin hörte die Seuche auf. Die Bewohner von Ḥaḥ bauten nun dieses Oratorium zu einem Kloster aus und nannten dieses aus Dankbarkeit Kloster des hl. Samuel. In dieser stark legendären Gründungsgeschichte ist nur das Zurückführen auf Samuel historisch. An der Stelle des Klosters des Samuel, so wird noch berichtet, soll früher ein Heidentempel gestanden haben, der von Samuel vernichtet wurde (1). Aus der Vita des Samuel wissen wir folgendes: Samuel stammte aus einer begüterten und vornehmen Familie aus Astin, einem Dorfe bei Ṣura im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. Sein Vater hiess Johannes, sein Bruder Šumir. Das erste Buch, das Samuel las, war das Buch Samuel. Er ging hin und gründete mit Hilfe seines Bruders ein Kloster 3 Meilen von seinem Geburtsorte entfernt. Von diesem Kloster ist uns aber nichts bekannt. Sodann lebte Samuel 3 Jahre lang als Einsiedler auf einem Berge nordöstlich von Nisibis, nach dem Persischen Berg ʿAmrin genannt. Von hier aus ging er später mit Simeon zur Gründung von Qartāmin über (2). Samuel starb am 16. Mai um 408 (3). Demnach muss das Kloster des Samuel zwischen 397 und 408 gegründet worden sein.

Theodosius II. hat das Kloster reichlich unterstützt. Er liess die Beth Qadiše, einen Rundbau, errichten (4), ferner die Muttergotteskirche. Im Norden liess Theodosius innerhalb des Klosters ein Doppelmartyrium errichten, ausserhalb des Klosters ein Martyrium der Apostel und eine Kirche der 40 Märtyrer zu Sebaste. Diese Kirchen und Martyrien waren nach Art des grossen, späteren Hekal des Klosters Qartāmin ausgeschmückt.

In einer nicht näher angegebenen Zeit kamen die Perser in den Ṭûr-ʿAb(h)dīn und verwüsteten das Kloster des Samuel und die umliegenden Dörfer (5). Die Handschrift legt diese Zerstörung noch irrigerweise in die Zeit des Samuel (6). Es

(1) S. F. Nau, *Notice*, S. 47.

(2) S. F. Nau, *Notice*, Text S. 79, Übers. S. 42.

(3) S. F. Nau, *Notice*, S. 87, Übers. S. 49.

(4) S. H. Pognon, *Inscriptions*, S. 53, 69, 70 u. ö. Bet(h) Qadiše ist ein meist zweigeschossiger Bau für die Grabanlagen.

(5) S. F. Nau, *Notice*, Text S. 80, Übers. S. 43.

(6) a. a. O.

handelt sich aber wohl um die grosse Zerstörung durch die Perser unter Qawad. Demnach wird das Kloster um 520 zerstört worden sein. Da wir nun nach dieser Zeit keine Nachrichten vom Kloster des Samuel haben, wird es der gänzlichen Vernichtung durch die Perser anheimgefallen sein. Das Fest eines Samuel des Grossen ist am 4. Dezember (1).

Die uns um das Jahr 1826 bezeugten Ruinen eines Klosters des Samuel im Ṭûr-ʿAb(h)dīn in der Hs Brl 175 (Sachau 329. Vollendet am 3. Juli 1826) auf fol. 136b ff. sind wohl nicht die Ruinen unseres Klosters (2). Ferner erwähnt Johannes von Ephesus in der Vita seines Zeitgenossen, des Presbyters Leontius, dass dieser zuerst in einem Kloster des Samuel gelebt habe. Höchstwahrscheinlich lag dieses Kloster des Samuel in der Nähe von Konstantinopel (3).

21. **Kurze Notizen über einige andere Klöster.**

Im Folgenden sei eine Gruppe von Klöstern des Ṭûr-ʿAb(h)dīn angeführt, deren Gründungen wohl ins erste Jahrtausend hinaufreichen, die uns aber meist nur dem Namen nach bekannt sind; bei einigen kann man historische Notizen hinzufügen. Es handelt sich um folgende Klöster:

Das Weisse Kloster (Dēr Elabiad).

Hewarta (die Weisse), die Mutter des Ab(h)ai, deren Gedächtnis am 1. Februar ist (4), erbaute es im 4. Jahrhundert auf einem Hügel oberhalb von Dara (5). Im Jahre 1201 weilte der Patriarch Michael II. in ihm (6).

(1) S. dazu PO, 10, S. 108. Ferner Assemani, BO, I, S. 303 b. Ferner A. Baumstark, *Geschichte*, S. 245 b. Auch das sonst von Johannes von Ephesus öfter erwähnte Kloster des Samuel ist wohl nicht das im Ṭûr-ʿAb(h)dīn. S. Ausg. Douven-Land, Index, S. 256 unter Samuel.

(2) S. Katalog Sachau, 2, S. 559 a.

(3) S. *Lives of the Eastern Saints*, II, s. PO, 18, S. 645; dazu S. 646.

(4) S. P. Peeters, *Le martyrologe*, S. 174.

(5) S. A. Barsom, *Histoire*, S. 27 und I. Armalé S. 764, Nr. 15.

(6) S. A. Barsom und I. Armalé a. a. O.

Das Kloster des Propheten Elias.

Es liegt am Fusse des Gebirges von Mardin in der Nähe des Ortes Čiftlik (1). Es ist uns spätestens aus dem 12. Jahrhundert bezeugt, in welchem Johannes von Mardin es restaurierte (2).

Das Kloster des Beḥnam.

Es liegt nördlich von Dėr Zaʿfarān und wird uns erst spät bezeugt, obwohl es wahrscheinlich sehr alt ist. Es wird auch Dêr Alkahf genannt (3).

Das Kloster des Benjamin.

Bei Duğan, etwas unterhalb von Mardin zwischen Dara und Kaphartute, lag ein Kloster des Benjamin, dessen Gründer der am 1. Tesri II gegen 460 gestorbene Schüler des Mar(j) Augen, Benjamin, ist (4). Die Gründung des Klosters des Benjamin fällt zeitlich mit dem Auftreten des Nestorius zusammen (5). Unser Kloster wird später nicht mehr erwähnt. Demnach scheint es schon sehr früh untergegangen zu sein.

Das Kloster des Georg (= Giwargis).

Johannes von Mardin nennt in seinen Bemerkungen ein Kloster des Georg im Tale Šaʿba in oder bei dem Orte Beth Ese (حـہ اهقا) in der westlichen Umgebung von Mardin. Es bestand demnach lange vor der Zeit des Johannes von Mardin († 1165) (6).

Das Kloster Dodo bezw. Dada.

H. Pognon erwähnt ein Kloster Dodo bei Beth Severina, einem Ort, der ungefähr 7 Stunden von Midjat entfernt liegt (7).

(1) S. A. Barsom, S. 25. Assemani fasst Sehepha als Ortsnamen.

(2) S. BO, II, S. 228. Hier wird einmal ein Eliaskloster bei Seḥepta genannt.

(3) S. A. Barsom, S. 158/159 und die Nachschrift der Hs Brl 184 (Jahr 1645). S. Katalog Sachau, 2, S. 600 a. Hs Mingana 12 (v. J. 1624) (Catalogue S. 46). S. ferner über Mar(j) Behnam A. Baumstark, *Gsschichte,* S. 192 und Anm. 4.

(4) S. dessen Vita V. Scheil. a. a. O. S. 64; ferner A. Barsom. S. 37 ff.

(5) S. V. Scheil, a. a. O. S. 63.

(6) S. BO, II, S. 221 und I. Armalé, S. 763, Nr. 8; ferner A. Barsom, S. 25.

(7) S. H. Pognon, *Inscriptions,* S. 116. Der Ort Beth Severina wird oft Basebrina geschrieben.

Eine kurze Beschreibung finden wir bei Gl. Bell (1). Aus einer Inschrift aus dem 12. Jahrhundert geht hervor, dass unser Kloster sehr alt sein muss (2).

Das Kloster des Daniel.

Das Kloster des Daniel liegt auf einem Hügel, 4 Stunden von dem Kala'at Bārʿjeh, der in der Nähe von Telbešme liegt, entfernt. Dieses Kloster ist von dem im Jahre 439 verstorbenen Daniel v. Galaš gegründet worden, dessen Fest am 2. Mai ist (3). Es ist auch möglich, dass es nur den Namen des Daniel trägt (4). Von Joh. von Mardin wurde es restauriert.

Das Kloster Al-ḫamāru (syr. Ḥamara).

Es liegt auf einem Berge in der Umgebung von Mardin. Seine Schutzheiligen sind Mar(j) Abḥai, Bischof von Nizea und sein Bruder Mar(j) Zūqā, die in der Umgebung von Mardin aufwuchsen. Es geht vielleicht ins 4. Jahrhundert zurück (5).

Die Klöster des Theodotus.

Es gab zwei Klöster des Theodotus. Eines erbaute der Metropolit von Amida, Theodotus (697-713) (6) in der Nähe des Ortes Kuluk. In diesem starb Theodotus im Jahre 713. Das zweite Kloster des Theodotus lag in unmittelbarer Nähe

(1) S. *Amurath to Amurath*, S. 304.

(2) Näheres s. H. Pognon, S. 116.

(3) S. Peeters, *Le martyrologe*, S. 182. Die Vita des Daniel findet sich in der Handschrift 163 der Bibliothek Bodleiana (Marsh 13). S. Katalog von Payne-Smith, S. 542.

(4) S. A. Barsom, S. 66. Hier wird noch berichtet, dass Athanasius, Metropolit von Aphrah, der im 11. Jahrhundert lebte, in ihm erzogen wurde. S. A. Barsom, S. 30. Dazu BO, II, Text S. 222 b, Übers. S. 221; I. Armalé, S. 764, Nr. 12. Chronik des Michael, Ausg. JB. Chabot, 3, S. 464, Nr. 16. Es wird auch bei Barsom als دير الجلش bezeichnet. Vgl. BO, II, S. 228, wo es ܐܓܠܫ genannt wird; in Handschrift der Bibliothek Bodleiana, s. oben Anm. 3, steht hierfür ܓܠܫ. ܐܓܠܫ ist wohl ein Druckfehler.

(5) S. A. Barsom, S 22-S. 23.

(6) S. I. Armalé, S. 762, Nr. 2. I. Armalé gibt an a. a. O., Kuluk liege zwischen Dara und Amida, d. h. in der Nähe von Mardin. Zu diesem Kloster s. auch BO, II, *Dissert.* Nr. 10 unter Celebriora Syrorum Monasteria. S. dazu A. Barsom, S. 28.

des Klosters des Ab(h)ai (s. dieses oben S. 6 ff.). Von Assemani wird das letztere auch Kloster Qelat genannt ([1]). Dieses zweite Kloster wird uns spätestens von Johannes von Mardin bezeugt ([2]).

Das Kloster des Zūqā.

Es liegt in der Umgebung von Mardin. In ihm ruht Mar(j) Zuqa, der Bruder des Abḥai (s. oben). Vielleicht gehört es noch dem 4. Jahrhundert an ([3]).

Die Klöster des Mar(j) Jaᶜqôb(h).

Ausser dem bekannten bei Ṣalaḥ gab es noch zwei Klöster des Jaᶜqôb(h). Eines wird uns durch die Hs Brl 167 (Sachau 315. Jahr 1481), fol. 64 a und durch die Hs Brl 179, fol. 96 a im 7. Jahrhundert bezeugt ([4]). Der Abtbischof Gabriel wurde in der Kirche dieses Klosters zum Bischof geweiht. Es lag im nordwestlichen Teile des Ṭûr-ᶜAb(h)din, im Qoros-Gebirge. Daneben scheint ein zweites in der Umgebung von Mardin existiert zu haben ([5]). Auf den Karten ist auch ein Kloster Mar(j) Jaᶜqôb(h) östlich vom Kloster des Malka bezeichnet.

Das Kloster Kaphana.

Wahrscheinlich befand sich in Kaphana, einem Orte oberhalb von Zaz, ein Kloster ([6]). Eine Vita des Johannes von Kaphana liegt in der Handschrift Ming. 71[cc] vom Jahre 1550 vor ([7]).

(7) S. BO, II, Dissertatio, Nr. 10; ferner BO, II, Text S. 221 b, Übers. S. 221 a.

(8) S. BO, II, S. 222. Es ist wohl nicht anzunehmen, dass das syrische ܩܠܬ identisch ist mit dem arabischen قلوق. Daher wird es sich um zwei Klöster handeln.

(9) S. A. Barsom, S. 23.

(0) S. Katalog Sachau, 2, S. 524 b; ferner S. 586 b.

(1) S. A. Barsom, S. 24, 155-158.

(2) Im jakobitischen Heiligenkalender wird unter dem 1. Mai ein Johannan Kaphane genannt. S. P. Peeters, *Le martyrologe,* Text S. 152, Übers. S. 182. In dem heutigen Deir Kephan gibt es nach A. Socin, *Zur Geographie,* S. 250, eine Kirche des Johannan. S. P. Peeters, *Le martyrologe,* S. 182, Anm. 3; Der Kephan ist das heutige Kaphana. Aus dem Namen Dēr Kephan kann man auf ein Kloster des Johannan schliessen, das nicht mehr besteht.

(3) S. Katalog Mingana, S. 187-188.

Das Kloster bei Kaphar Šemaʿ.

Kaphar Šemaʿ liegt nach der Karte bei A. Socin schätzungsweise 1 ½ Stunde südlich von Midjat (1). Da dieses Dorf eines jener 7 Dörfer war, die Kaiser Anastasius dem Kloster Qartāmin geschenkt hatte (2), ging die Gründung des Kloster bei Kaphar Šemaʿ vielleicht von Qartāmin aus. Aus diesem Kloster ist uns ein Mönch Heraclas (ܗܪܩܠܐ) bekannt (3).

Das Kloster El-Mokhr.

Bei Hasan Kaf in der Mitte des nördlichen Ṭûr-ʿAb(h)dīn liegt das Kloster El-Mokhr oder El-Mukhr (4).

Das Kloster der hll. Sergius und Bacchus.

Von den bei I. Armalé aufgezählten Klöstern (5) scheint das Kloster der hll. Sergius und Bacchus, südlich von Mardin gelegen, monophysitischen Ursprungs zu sein. Es scheint mit dem oben (S. 32 ff.) erwähnten nicht identisch zu sein.

Das Kloster des Stephanus.

Das Kloster des Stephanus, auch Kloster des Mar(j) Būkre genannt, liegt bei den Ortschaften Benebil und Rešmil in der Nähe von Mardin und war dem Johannes von Mardin bekannt, der es restaurierte (6).

Das Kloster des Azazael.

Es liegt in der Nähe von Dêr Zaʿfāran zwischen den Klöstern Netapha und des Mar(j) Jaʿqôb(h) Malphana und ist gegen Anfang des 4. Jahrhundert auf den Namen des Azazael erbaut worden, der aus Samosata stammte (7).

(1) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 260. Hier wird eine einmalige Schreibweise ܟܦܪ ܫܡܥ nach Noeldecke angegeben.

(2) S. auch P. Peeters, *Le martyrologe*, S. 174, Anm. 2.

(3) Fest am 24. Januar. S. Peeters, Text S. 146, Übers. S. 174.

(4) S. OH. Parry, *Six Months*, S. 198.

(5) S. *Les couvents de Mardin*, S. 765, Nr. 1-14 unter Nr. 6.

(6) S. BO, II, Text S. 221 b, Übers. S. 221. Stephanus ist identisch mit Mar(j) Būkre. S. dazu I. Armalé, *Les couvents*, S. 763. Nr. 11. Erwähnt wird es auch von C. Sandreczki, *Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urmia*, S. 350. C. Sandreczki gibt an, das Kloster des Stephanus liege unweit des Klosters Qarṭāmīn. S. dazu A. Barsom, S. 24, S. 67.

(7) S. A. Barsom, S. 158 und S. 24. Ferner Gl. Bell, *Zeitschrift*, S. 75 ff. Ferner die Legende des Azazael aus Samosata, ed. F. Macler, *Histoire de St. Azazail*, Paris 1902.

Das Kloster ᶜAmûd.

Es liegt südlich von Mardin und trägt auch den Namen « Fischkloster » und den des Michael; es ist spätestens aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts, wie aus einer Estrangela-aufschrift auf den Ruinen einer Halle oder Zelle vom Jahre 961 hervorgeht (1).

Das Kloster des Zeᶜôra.

Es liegt in der Landschaft Ḥabur in der Nähe der Ortschaft Taban. Es wurde gegen Ende des 4. oder gegen Anfang des 5. Jahrhunderts von Mar(j) Barṣauma, dem Bischof von Kaphartute gegründet (2). Johannes von Mardin restaurierte es um 1150. In dieser Gegend lagen noch mehrere uns nicht genannte Klöster (3). Die von C. Ritter erwähnten Klöster sind wohl aus späterer Zeit (4).

Das Kloster des Cyriacus.

Das Kloster des Cyriacus oder Der Dijuk liegt nördlich von Mardin an einem günstig gelegenen Orte ungefähr 4 Stunden von Mardin entfernt bei der grösseren Ortschaft Serkindgia und ist uns spätestens um 607 bezeugt. Das Kloster des Cyriacus wird noch 622 in einer Nachschrift zum Buch der Schätze des Jacob von Tagrit in der Handschrift Vat. syr. 159 genannt: « Im Kloster des Cyriacus, das auch Kloster Dijuk genannt wird, im Gebiete der Stadt Mardin » (5). In diesem Kloster wurde Abraham IV., Metropolit von Amida, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebte, herangebildet (6).

Das Kloster Šarbil.

C. Preusser erwähnt ein Der Šarbil in der Umgebung von Salah (7).

(1) S. A. Barsom, S. 24.
(2) S. A. Barsom, S. 30.
(3) S. BO, II, Text S. 222 b, Übers. S. 221. Dazu I. Armalé, S. 764, Nr. 14.
(4) S. C. Ritter, *Erdkunde*, VII, 2, S. 414. Das Kloster Esseide ist das obige Netapha-Kloster,
(5) S. BO, II, S. 237. Aus ܕܝܘܩ wurde ܕܘܩ.
(6) S. OH. Parry, *Six Months*, S. 188, ferner A. Barsom, S. 26, 29, 65.
(7) S. C. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler*, I, S. 35.

Das Kloster der Šamuni.

Es liegt südlich bei Mardīn und ist benannt nach Šamuni, der Mutter der makkabäischen Brüder (1).

Das Kloster des Thomas.

Die Nachschrift der Handschrift Brl 15 (Sachau 322. Jahr 1241) fol. 284b bezeugt uns ein jakobitisches Kloster des Thomas bei Ṣalaḥ (2).

Das Kloster bei Ḥarzam.

Johannes von Mardin restaurierte ein ungenanntes Kloster unterhalb des Ortes Ḥarzam in der Umgebung von Mardin (3).

Die Ruinen eines Simeonklosters sah Gl. Bell bei Basebrina, in Lasebrina selbst ein Dodokloster (4).

Die Klöster Kûbe, Kûra und Sena.

A. Socin nimmt an, dass der Name des nordöstlich von Ḥaḥ im Tûr-ʿAb(h)dīn gelegenen Dorfes Der Kube auf ein Kloster Daira d(h)e Guba zurückgehen kann (5). Der Name Dēr Kube weist wohl auf ein dortiges Kloster hin, aber in der syrischen Literatur findet sich keines, das mit diesem Dēr Kube identisch wäre; dagegen gab es ein Kube-Kloster bei Edessa (6).

P. Peeters nimmt an, dass Der Kur im Ṭûr-ʿAb(h)dīn zurückgehe auf Abû Kûrra, dem in Dêr Kûr ein Kloster bezw. eine Kirche gewidmet sein sollte (7); Abû Kurra ist der obegenannte Simeon vom Kloster Qartāmin (s. dieses oben). P. Peeters verlegt Dêr Kûr in die Nähe von Habšenna im

(1) S. A. Barsom, S. 24-25.

(2) S. Katalog Sachau, 1, S. 39-40.

(3) S. BO, II, S. 226.

(4) S. Gl. Bell, *Amurath*, S. 304.

(5) S. A. Socin, *Zur Geographie*, S. 268. Ferner P. Peeters, *Le martyrologe*, S. 175, Anm. 15 und S. 170, Anm. 4; ferner A. Socin, *Zur Geographie*, S. 263.

(6) S. z. W. Wright, *Chronicle of Josua the stylite*, Cambridge 1882, S. 52, die Anmerkung und BO, I, S. 278 und BO. II, S. 100.

(7) S. P. Peeters, a. a. O., S. 172, Anm. 5.

Ṭûr-ʿAb(h)dīn (1). Jedoch liegt es nach der südwestlichen Seite ungefähr in der Mitte der Linie Midjat-Tella.

Es fragt sich noch, ob Kefšinne im Ṭûr-ʿAb(h)dīn östlich vom Dorfe Der-el-Amr mit einem öfter genannten Kloster Šena etwas zu tun hat. Ein Kloster Šena gab es bei Antiochien (2), das mindestens schon im 10. Jahrhundert bestand. Am 15. November feiert die jakobitische Kirche einen Asze-ten Šina (3). Wir haben aber keine sicheren Nachrichten, dass es bei Kefšinne ein jakobitisches Kloster im 1. Jahrtausend gegeben hat. Wohl gab es ein nestorianisches Kloster Šena (4).

P. Krüger.

(1) S. a. a. O.
(2) S. ROC, 1900, S. 608, Nr. 28 und A. Socin, *Zur Geograpaie*, S. 245.
(3) S. PO, 10, S. 86.
(4) S. die Chronik von Séert, II, PO, 13, S. 447-451 und S. 446.

ZWEI KOPTISCHE FRAGMENTE

EINER UNBEKANNTEN PATRISTISCHEN SCHRIFT

In der koptischen Sammlung der *Bibliothèque Nationale* in Paris unterscheidet sich das Fragment 130[5] f. 66 wesentlich von dem, was wir sonst in der Literatur dieser Sprache vorzufinden gewöhnt sind. In diesem Bruchstück fällt sofort die ausführliche Erwähnung des Seelenwagens aus Platos *Phaidros* 246 A auf und auch sein sonstiger philosophischer Inhalt zeigt deutlich, dass es ganz zu unrecht unter Schenutes Werke eingeordnet worden ist (¹). Das auf beiden Seiten beschriebene Pergamentblatt hat ein Format von etwa 13.5 × 18 Zentimetern, wovon die Schriftfläche 10 × 13 Zentimeter einnimmt. Auf der Vorderseite ist die Seitenzahl verwischt; die Rückseite hingegen hat links die Zahl 74 und rechts die Ziffer 4, woraus hervorgeht, dass wir es hier mit der letzten Seite des 4. Heftes eines Buches zu tun haben. Hierauf weist auch eine kleine Zeichnung mit Kreuzmotiv oben in der Mitte des Blattes; links davon stehen die Buchstaben ⲓⲥ, während rechts ⲭⲥ zu ergänzen ist. Der Text ist auf zwei Spalten zu je 25 Zeilen verteilt; einige spärliche Majuskeln ragen hervor.

(¹) J. B. Chabot, *Inventaire sommaire des MSS. coptes de la Bibliothèque Nationale,* Paris, 1906 (S.-A. aus *Revue des bibliothèques,* 1906), 130[5]: Sinuthii opera T. IV. [nach dem Katalog Amélineaus].

Die ziemlich nachlässige Schrift ist um das Jahr 1000 zu datieren; Majuskeln, Ziffern, Punkte und sämtliche ϕ rind rot geschrieben.

Es war nicht so besonders schwer, in derselben Sammlung ein anderes Fragment dieses Werkes, welches unter Nr. 131[2] f. 144 zu den Homilien gewandert war ([1]), zu entdecken. Durch die gleiche Zeichnung mit den Christus-Initialen und die Ziffer 3, diesmal auf der Vorderseite, stellte sich dieses Blatt als der Anfangsbogen des 3. Heftes heraus. Die Seitenzahlen 33 und 34 auf der Vorder- und Rückseite beweisen, dass die zwei vorhergehenden Hefte ganz regelmässige Quaternen gewesen sind. Das kann aber nicht von Heft 3 und 4 behauptet werden; denn wenn diese ebenfalls aus 4 zu Quartbogen gefalteten Folien zusammengesetzt wären, hätte das zuerst besprochene Blatt statt 74 die Seitenzahl 64 gehabt. Ob hier eine einfache Verschreibung vorliegt, ist nicht zu ersehen, da die Nummer der Vorderseite keine leserlichen Spuren hinterlassen hat. Wenn auch eines der beiden Hefte 5 Folien enthalten hätte, wäre man nur bis zu der Zahl 72 gelangt, sodass wir jedenfalls auf einen Fehler in der Paginierung schliessen müssen. Im übrigen hat dieses Fragment dieselben Kennzeichen wie das vorhergehende; nur sind hier die Zeilen nicht so regelmässig verteilt, da die Vorderseite zwei Spalten zu 26, die Rückseite 25 bezw. 24 Zeilen enthält.

([1]) Derselbe, *ibid.*, 131[2]: Homiliae, T. I, pars 2; vgl. E. Porcher-H. Hyvernat, *Analyse des MSS. coptes 131[1-8] de la Bibliothèque Nationale*, in *Revue d'Égyptologie*, 1 (1935), S. 144.

Fragment 1: Paris B. N. 131[2] f. 144

Recto

.ⲅ̅. .ⲓ̅ⲥ̅.

ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̅
ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ · ⲉⲧ
ⲕⲧⲏⲩ ⲉⲣⲟⲛ · ⲉⲣ
ⲁⲧⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲧⲃⲉϫⲉ ⲟⲩⲁⲧⲟⲩ
ⲟⲉⲓⲛⲡⲉ · ⲕⲁⲧⲁ
ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ · ⲙ̅
ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟϥ ·
ⲁⲩⲱ ⲡⲉ ϣⲁⲛϫⲟ
ⲟϥ · ϫⲉ ⲟⲩϭⲱϫⲃ̅
ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̅ⲡⲉ ⲙ̅
ⲡⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ·
Ⲉϥϣⲁⲛⲥⲁⲁⲧ
ⲡⲣⲏ ⲇⲉ ⲟⲛ · ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲧϭⲓ̅ⲛ̅ⲕⲓⲙ ⲙ̅
ⲡⲉϥⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ·
ⲁⲩⲱ ⲛϥ̅ⲣ̅ⲥⲁⲥ
ⲡⲓⲣ ⲛ̅ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ·
ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲉ
ⲧⲟ ⲛⲁⲧⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ϩⲁⲑⲏ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ·
ⲁⲣⲭⲓ ⲛ̅ϫⲓⲟⲩⲟⲉⲓ̅(ⲛ)
ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲙ̅ⲡ
ⲧⲣⲉⲧⲁⲕⲧⲓⲛ
ⲡⲓⲣⲉ ⲉⲡⲥⲁ ⲛⲧⲁϥ
ⲣ̅ⲁⲧⲟⲩⲱⲛϩ̅ ⲉ

.ⲭ̅ⲥ̅. .ⲗ̅ⲅ̅.

[ⲃ]ⲟⲗ ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲕ̣ⲟ̣ⲩⲓ̈ ·
Ⲕ . . ⲩ ⲡⲉϫ . [ ] ·
. [ ] ϫ̣ⲉ̣ⲡ̣ⲃ . [ ] ·
[ ]ⲟ̣ⲕⲉ . . [ ] ·
ϩ[ ]ⲉⲛⲁ[ ]
[ ]ⲧ̣ⲉⲛⲉ[ ]
[ ]ⲕⲁⲛ . [ ]ⲧ̣ⲟ
ⲑ . . ⲙⲁⲩ[ ]
ⲛ . . . ⲑⲉ[ ]ⲁⲛ̅
ⲛ . . . ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ · ⲛ
ⲥⲁⲃⲏⲗϫⲉ ⲕⲉⲗⲁ
ⲁⲩ · ⲡⲉⲧϭⲱϣⲧ
ϩⲓⲧⲃ̅ⲛ̅ⲛ̅ⲁⲗ ·
ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲭⲣⲱ ⲛ̅
ⲛⲉⲧⲉϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟ
ⲟⲩ · ϩⲓⲧⲛ̅ⲧⲁⲓⲥ
ⲑⲉⲥⲓⲥ · ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅
ϩⲉⲛϫⲁⲩⲙⲟⲉⲓⲧ
ⲁⲩⲱ ⲉϥϫⲱⲧⲉ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲧϩⲏⲡ ·
ϩⲓⲧⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̅
ⲉⲃⲟⲗ · ⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲭ
ⲣⲓⲁ · ⲉⲉⲓⲛⲉ ⲉⲧ
ⲙⲏⲧⲉ ⲉϫⲛ̅ⲛⲁⲓ̈ ·
ⲛ̅ⲛⲉⲫⲟⲗⲟⲥ · ⲏ̅
ⲛϭⲓ̅ⲛ̅ⲧⲉⲓⲟⲩⲟⲓ ·

Fragment 1 : Paris B. N. 131[2] f. 144

Verso

.ⲗ̅ⲇ̅.

ⲛ̅ⲧⲅⲉⲱⲙⲉⲇⲣⲓⲁ·
ⲛ . ⲙⲉϣⲁⲩⲭ . ⲙ̣ⲟ
ⲁ̣ . . ϩⲏⲧⲛ ϩⲓⲧⲛ̅
ⲛ̅ϣⲱⲗ̅ϩ̅ ⲛⲁⲓⲥ
ⲑⲉⲧⲟⲛ· ⲉϩⲣⲁï
ⲉϫ . . ⲡⲉⲧⲟⲩⲟ
ⲧⲃ̣ . . ⲧⲁⲓⲥⲑⲉⲥⲓⲥ·
ⲁⲩⲱ ⲕⲉⲙⲏⲏϣⲉ
ⲟⲛ ⲛ̅ϩⲱⲃ ⲉϫⲛ
ⲛⲁï· ⲛⲁï ⲉⲧ
ⲥⲩⲛϩⲓⲥⲧⲁ ⲙ̅ⲡ
ϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁⲛ
ϫⲟⲟϥ· ⲉⲧⲉⲡⲁï
ⲡⲉ· ϫⲉ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ·
Ⲛⲡⲟⲛⲏⲣⲁ· ⲉⲧⲙⲟ
ϫϭ ⲙⲛ̅ⲧⲛ̅ⲫⲩ
ⲥⲓⲥ ⲉϣⲁⲛⲕⲁ
ⲧⲁⲗⲁⲙⲃⲁⲛⲉ·
ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̅ⲛⲉ
ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓ ⲛ̃ϩⲏ
ⲧ ⲛ̅ⲥⲱⲙⲁⲧⲓ
ⲕⲟⲥ· ⲁïⲟⲩⲱ
Ϣⲃ̅ ⲛⲁⲥ ϩⲱⲱⲧ
ϫⲉ ⲉϣϫⲉ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓ
ⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ

ϩⲉⲛϩⲩⲗⲓⲕⲟⲛ
ⲛⲉ ϩⲛ̅ⲧⲉⲩⲫⲩ
ⲥⲓⲥ· ⲉⲣⲉⲑⲩⲗⲏ
ⲟ ⲛⲕⲁⲓⲛⲱⲛ
ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁⲩ· ⲙ̅ⲛ̅
ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ· ⲟⲩⲛⲇⲓⲁ
ⲫⲟⲣⲁ ⲇⲉ ⲏ̅ ⲟⲩ
ϣⲓⲃⲉ ⲉϥⲟϣ ϩⲙ̅
ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ·
ⲛ̅ⲛⲓⲧⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲑⲩⲗⲏ· ⲕⲁⲓ
ⲅⲁⲣ ⲧⲉⲩⲅⲉⲛⲏ
ⲥⲓⲥ· ⲏ̅ ⲧⲉⲩϭⲓ
ⲛ̅ⲕⲓⲙ· ⲥϯⲟⲩ
ⲃⲉ ⲉⲧⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ·
Ⲉⲧⲃⲉϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛ
ϥⲡⲏⲧ ⲉϩⲣⲁï
ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ϥⲥⲏⲕ
ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲡⲉⲩ
ⲕⲉⲉⲓⲇⲟⲥ ⲇⲉ ⲛ̅·
ⲏ̅ ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ· ϥϣⲟ
ⲃⲉ ⲉⲡⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲇⲓⲁ

Fragment 2: Paris B. N. 130[5] f. 66

Recto

[.ⲟ̄ⲅ̄.]

ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧ
ⲣⲉϥⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ·
ⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥ
ϭⲱⲛ̄ⲧ· ϫⲉ ⲉⲛⲉ
ⲁⲣⲁ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ
ϩⲛ̄ⲧⲉⲓⲟⲩⲥⲓⲁ·
ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲙⲛ̄ⲧⲉ
ⲯⲩⲭⲏ· ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲩ
ϣⲱⲡⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲥ·
ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϫⲓⲛ
ⲡⲉⲥⲧⲁⲙⲓ̈ⲟ· ⲛ̄
ϣⲟⲣⲡ̄ ϫⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟ̄(ⲛ)
ⲕⲉⲗⲁⲁⲩⲛⲉ· ⲙ̄
ⲡⲃ̄ⲗ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲥ· ⲉⲁⲩ
ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ
ⲙ̄ⲡϩⲁⲉ·
ϩⲟⲧⲉⲓ ⲙⲉⲛ ⲅⲁⲣ
ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ϩⲛ̄ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ·
ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ
ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄
ⲙⲟϥ· ϩⲙ̄ⲡⲉⲓ
ϣⲱϣ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ
ϫⲉ ⲟⲩ ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲉϣ
ϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲙⲉⲉⲩⲉ

ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ·
ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉⲡϣⲁϫⲉ
ϭⲛ̄ⲧϥ ϩⲛⲟⲩⲁⲕ
ⲣⲏⲃⲓⲁ· ⲁⲗⲗⲁ
ⲉϯ ⲟⲩⲛϩⲁϩ ⲗⲓ̈ⲥ
ⲗⲁⲍⲉ· ϩⲛ̄ϩⲉⲛ
ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲩⲡⲗⲁⲛⲁ
ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲟⲟⲃⲉ
ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ·
ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲣⲉⲧⲉ
ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲓⲁ
ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲣⲱϣⲉ
ⲉⲣⲟⲛ· ⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲉ
ⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙⲉ·
ϩⲙ̄ⲡⲧⲣⲉⲥϣⲁϫⲉ
ⲉⲧⲃⲉⲛⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ⲟⲩ
ⲧⲉⲭⲛⲏ· ⲧⲁⲭⲁ
ⲉⲛⲉⲟⲩϩⲟⲩⲡⲉ ⲉⲧ
ⲣⲉⲛⲕⲁⲡϣⲁϫⲉ
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉⲧⲉ
ⲯⲩⲭⲏ· ϩⲛ̄ⲟⲩ
ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥⲙⲟⲩϣⲧ̄·
ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲇⲉ ⲛⲉⲧⲙ̄
ⲙⲁⲩ ⲙⲉⲛ· ⲛ̄ⲧⲁⲩ
ⲕⲁⲧⲉⲑⲉⲱⲣⲉⲓⲁ·

Fragment 2: Paris B. N. 130^{5} f. 66

Verso

.ⲟ̄ⲗ̄. .ⲓ̄ⲥ̄.

ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲃⲉⲧⲉⲯⲩ
ⲭⲏ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲕⲟⲗ
ⲗⲟⲩⲑⲟⲛ· ⲉⲧⲛⲁ
ϩⲣⲁⲩ ϩⲛ̄ⲟⲩⲉⲝⲟⲩ
ⲥïⲁ· ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ
ⲙⲛ̄ⲧⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲛ̄ⲧⲉⲓⲉⲝⲟⲩⲥïⲁ· ⲛ̄
ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ϩⲱⲥⲇⲉ
ⲉϫⲉⲡⲉⲧⲛ[ⲟ]ⲩⲁϣϥ̄
ⲉⲧⲃⲉϫⲉ ϣⲁⲛ̣[ϯ]
ⲡ̣ⲓ̣ϫⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲅⲣⲁ
ⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ
ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲁⲛⲱⲛ
ⲙⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲛ̄ⲇⲟⲅⲙⲁ ⲛⲓⲙ·
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁï ⲟⲩⲁⲛⲁⲅ
ⲕⲁⲓⲟⲛⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛ
ϯϩⲧⲏⲛ ⲉⲧⲁï·
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲛⲁϩⲉ
ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲥⲩⲙⲫⲱ
ⲛⲉⲓ· ⲙⲛ̄ⲡⲉⲥⲕⲟ
ⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲥⲏϩ
ⲛ̄ⲧⲛϣⲟⲡϥ̄ ⲉⲣⲟⲛ
ⲙⲁⲧⲉ· ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲉⲁⲛ·
ⲥⲉⲧ⟨ⲙ⟩ⲡϩⲁⲣⲙⲁ·

[.ⲭ̄ⲥ̄.] .ⲗ̄.

ⲙⲡⲗⲁⲧⲱⲛ·
ⲁⲩⲱ ⲧϩⲁⲧⲣⲉⲥ
ⲙ̄ⲡⲥⲏϭ ⲥⲛⲁⲩ
ⲉⲧⲛⲁϩⲃ̄ ⲉⲣⲟϥ·
ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲛⲉⲩ
ϩⲟⲣⲙⲏ· ⲉⲓⲛⲉ ⲁ̄(ⲛ)
ⲛ̄ⲧⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ·
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲩⲉⲛⲓⲟ
ⲭⲟⲥ ⲉⲧⲧⲁⲗⲏⲩ
ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ
Ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛ̄ⲧⲁϥⲫⲓⲗⲟⲥⲟ
ⲫⲉⲓ ⲉϩⲉⲛϣⲁϫⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ·
ϩⲓⲧⲛ̄ⲟⲩⲁⲓⲛⲓⲅ
ⲙⲁ· ϩⲟⲙⲱⲥ ⲇⲉ
ⲟⲛ ⲉⲁⲛⲥⲉⲧⲙ̄ⲛⲉ̄(ⲛ)
ⲧⲁⲡⲉⲡϩⲓⲗⲟ
ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁϥ
ϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ
ⲡⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ϫⲟⲟⲩ
ⲡⲁï ⲛ̄ⲧⲁϥⲟⲩⲁ
ϩϥ̄· ⲛⲥⲁⲛⲉⲧ
ⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ· ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲟⲩⲧⲉⲭⲛⲏ·

Übersetzung.

Fr. 1.

S. 33 ... der ganze untere *Teil,* der uns zugewendet ist, wird (oder: ist) unsichtbar, weil er, seiner eigenen *Natur gemäss,* nicht leuchtend ist, und wir sagen, es sei ein vollständiges Abnehmen des *Himmelskörpers.* Wenn er aber, der Bewegung seines *Laufes folgend,* von neuem an der Sonne vorbeizieht und in die Nähe des *Strahles* kommt, *dann beginnt* nach kurzer Frist das, was ohne Licht war, Licht zu empfangen und weil nun allmählich der *Strahl* die Seite, die unsichtbar war, bestrahlt.... es sei denn ein anderer, der aus seinen Augen schaut. Wer das, was er durch die *Wahrnehmung* kennt, als Anzeichen *benutzt* und mittels der sichtbaren in die verborgenen Dinge hineindringt, was *braucht* er dazu noch die *Hilfsmittel* — S. 34 — der *Geometrie* anzuführen? [Wir pflegen an den] *sichtbaren* Merkmalen [entlang emporzusteigen zu dem, was sich] der *Wahrnehmung* [entzieht]. Und überdies gibt es noch eine Menge anderer Sachen, welche mit der Lehre, die wir auseinandergesetzt haben, *übereinstimmen* (¹), namentlich die *geistige Wesenheit,* die mit unserer *Natur* vermischt ist, und die wir durch das *erfassen,* was sie in den *körperlichen* Dingen *bewirkt.* Ich erwidere ihr persönlich: wenn alle *Himmelskörper* ihrer *Natur* nach *materiell* sind und die *Materie* ihnen allen untereinander (²) *gemeinsam* (καινων = κοινόν, etwas gemeinsames?) ist, gibt es *doch* einen grossen *Unterschied* zwischen den einzelnen *Gattungen* (ιτος lies: εἶδος) der *Materie, denn* ihre *Be-*

(¹) In dieser Bedeutung sollte man **ⲥⲩⲛϩⲓⲥⲧⲁ ⲙⲛ̄ⲡϣⲁϫⲉ** erwarten. Wenn es aber gestattet ist, etwas auf den Kommentar vorzugreifen, so sei darauf hingewiesen, dass συνιστᾷν bei Hippolyt auch « bekräftigen, bestätigen » bedeuten kann; vgl. *Philos.* IV 50: ἐντεῦθεν τὴν θεοσέβειαν συνιστᾷν πειρώμενοι. Es wäre hier also auch möglich, zu übersetzen: « ... welche die Lehre, die wir auseinandergesetzt haben, bestätigen... ».

(²) Hier liegt ein eigenartiger Gebrauch der Bildung mit **ⲉⲣⲏⲩ** vor, der gewiss Beachtung verdient, umsomehr als er in keiner Grammatik oder in keinem Wörterbuch belegt ist. Fr. 1, Verso, Sp. 2 hat zuerst den normalen Gebrauch: **ⲟ ⲛ̄ⲕⲁⲓⲛⲱⲛ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ**; aber weiter: **ⲧⲉⲩϭⲓⲛ̄ⲕⲓⲙ ⲥϯⲟⲩⲃⲉ ⲉⲧⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ** (buchstäblich: ihre Bewegung, die dieser ihrer Genossen entgegengesetzt ist) und **ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ϥϣⲟⲃⲉ ⲉⲡⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ**; vgl. Fr. 2, Verso, Sp. 2: **ⲉⲧⲉⲣⲉⲛⲉⲩϩⲟⲣⲙⲏ ⲉⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ**.

wegung (γένησις lies: κίνησις) ist unter den einzelnen gegensätzlich. Da *nämlich* der eine emporfliegt, der andere *aber* heruntergezogen wird, so ist doch ihre *Gattung* im einzelnen verschieden und es gibt einen *Unterschied* (δια[φορά])...

Fr. 2.

[S. 73]... (indem?) ich spreche über die *Begierde* und den Gram: sind sie (ἄρα) von demselben *Wesen* wie die *Seele* und entstehen sie gleich mit ihr von ihrer Schöpfung ab? Oder (1) sind sie anfänglich etwas anderes ausserhalb von ihr, indem sie hinterher in sie hineinkommen? *Dass* wir sie in der *Seele* erblicken, darüber sind sich alle *einig*; und derselben einheitlichen Ansicht gemäss hat die Wissenschaft noch nicht *genau* herausgefunden, was wir (δὲ) über sie denken sollen, *aber* es gibt *noch* grosse *Zweifel* in den dies betreffenden Theorien, welche *irren* und sehr verschieden sind. Was uns *anbetrifft*, da die profane (2) *Philosophie* uns in ihre Betrachtung mit hineinbezieht für die *Bestätigung* der Wahrheit, wenn sie über diese Fragen mit *Sachkenntnis* handelt, so ist es *vielleicht* besser, dass wir die Lehre über die *Seele* umsichtig auseinandersetzen. *Während nun* sie — S. 74 — *nach* ihren eigenen *Konsequenzen* die *Theorie* über die *Seele* mit *Unbefangenheit* darlegen, haben wir (δὲ) nicht die gleiche *Freiheit, zu* behaupten, was wir wollen, weil wir die Autorität (3) der hl. *Schrift* als die *Regel* und das *Gesetz* für jede *Lehrmeinung* betrachten. Darum ist es *notwendig*, dass wir ihr Rechnung tragen, und was wir in *Einklang* mit dem Zweck der Schriften finden werden, das

(1) Für ϫⲓⲛ, bezw. ϫⲛ̄ als disjunktive Partikel durch ⲙ̄ⲙⲟⲛ verstärkt, vgl. L. Stern, *Koptische Grammatik*, § 594.

(2) ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ bezeichnet die nicht-christliche Philosophie; also hier am besten durch « profan » zu übersetzen. Derselbe Gebrauch liegt auch vor in E. J. Goodspeed-W. E. Crum, *The Conflict of Severus Patriarch of Antioch by Athanasius, PO* IV 586 (Dieser Text wurde früher Schenute zugeschrieben: J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*, (*Texte und Untersuchungen*, N. F. 10. 1), Leipzig, 1903, S. 90-91) und U. Bouriant, *Éloges du martyr Victor* (*Mém. de la Miss. arch. fr. au Caire*, 8 (1893), S. 156). Im griechischen hat unser Text ἡ ἔξω bezw. ἐξωτέρα φιλοσοφία gehabt: vgl. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegyrica, PG* X 1081.

(3) Auf der Photographie nicht deutlich zu lesen. Es sieht so aus als ob ⲡⲓϫⲣⲟ dastehe, nachträglich aber in das grammatikalisch richtige ⲧⲉⲓϫⲣⲟ verbessert sein sollte.

allein werden wir für uns annehmen. Wenn wir von dem *Wagen* Platos hören und von dem Pferdepaar, das ihm vorgespannt ist und deren *Neigungen* sich nicht ähneln, und von dem *Wagenlenker*, der sie reitet, *ist nicht* dies alles, wodurch er über diese Fragen *philosophiert*, ein *Rätsel?* Und wenn wir *ebenfalls* hören, was der *Philosoph*, der nach ihm kommt, gesagt hat, derjenige, der den sichtbaren Dingen *mit Verständnis* nachgegangen ist....

*
* *

Bevor wir versuchen, dem Verfasser dieses merkwürdigen Textes näher zu kommen, scheint es angebracht, den Inhalt einer kurzen Analyse zu unterziehen. Fr. 1 fängt mit einer Beschreibung des Mondlaufes an. Da die nächstfolgenden Zeilen zerstört sind, ist es leider nicht möglich, mit Sicherheit den Zusammenhang mit dem übrigen Text wiederherzustellen. Diese Darstellung des Mondlaufes scheint allerdings als Beispiel gelten zu müssen für das, was man aus der einfachen Beobachtung der Dinge schliessen kann. Die objektive Wahrnehmung macht also die Hilfsmittel der Geometrie völlig überflüssig, zumal sie es auch ermöglicht, von ihr aus in die Kenntnis der nicht wahrnehmbaren Dinge vorzudringen. Als Beispiel wird hier die geistige Materie angeführt. Des weiteren scheint auch die Wesenheit der Himmelskörper insofern erforscht zu werden, als die Frage nach den verschiedenen Gattungen ihrer Materie aufgeworfen wird. Im Fr. 2 nun wird offensichtlich die Wesenheit der *ira et concupiscentia* besprochen. Es ist auffällig, wie die Fragestellung ganz in platonischem Sinne erfolgt. Die Voraussetzung des Prinzips, die hl. Schrift sei die Regel und das Gesetz jeder Lehrmeinung, zeigt eindeutig, dass wir es hier mit einem kirchlichen Schriftsteller, der dazu noch als der Vertreter der christlichen gegen die profane Philosophie auftritt, zu tun haben. Es stellt sich gleich heraus, dass mit der profanen Philosophie die griechische und insbesondere die platonische gemeint ist. Dabei wird ohne weiteres klar, dass auch die Erwähnung der Geometrie im 1. Fragment sich hauptsächlich auf Plato bezieht. Man kann nicht umhin, in dem Nachfolger Platos eine Anspielung auf Aristoteles zu sehen, und die kurze Skizzierung seines Systems trifft auch durchaus für das des Stagiriten zu. Nur darf

nicht übersehen werden, dass das Zeitwort **ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ** auch die Bedeutung « offenbaren » hat; solange also die weitere Textfolge sich unserer Kenntnis entzieht, muss auch die Möglichkeit offen bleiben, dass hier von einem anderen Philosophen, « der den geoffenbarten Dingen Rechnung trägt », die Rede ist. Kurzum, hier liegt eine Schrift eines kirchlichen Schriftstellers vor, in der die profane, insbesondere die platonische Philosophie angegriffen, und einerseits die geistige Substanz und die Wesenheit der Himmelskörper, andererseits die Wesenheit der menschlichen Leidenschaften ergründet wird.

Gerade diese Auseinandersetzung mit Plato gibt unserem Fragment eine Sonderstellung innerhalb des bis jetzt bekannten koptischen Schrifttums. Wenn dies nicht wäre, so möchte man diese Bruchstücke am liebsten irgend einem Traktat gegen die Manichäer zuweisen. Werden doch z. B. bei Alexander von Lykopolis ähnliche Themen, namentlich der Lauf von Mond und Sonne (*PG* XVIII 416, 440) und die Leidenschaften (Πόθεν οὖν ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμία: *PG* XVIII 432) als Ursprung alles Bösen behandelt [1]. Aber im grossen und ganzen bewegt sich dieser Gegner des Manichäismus, und auch Serapion von Thmuis, auf einem ganz anderen Gebiet. Vergleichen wir den hier uns begegnenden Ausdruck **ⲧⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ** mit dem Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων des Hermias [2] und ziehen wir die Tatsache in Betracht, dass die Lehrmeinungen der grossen griechischen Philosophen inbezug auf die Leidenschaften und die Seele erörtert werden, so scheint uns hier vielmehr eine Streitschrift eines christlichen Apologeten gegen die heidnische Philosophie überhaupt vorzuliegen. In den nachfolgenden Zeilen soll dargetan werden, aus welchen Gründen wir Hippolyt von Rom vorschlagen möchten, und zwar die Schrift, welche in dem Katalog seiner gesamten Werke auf dem Sockel seiner 1551 in Rom aufgefundenen Marmorstatue unter dem Titel Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ

(1) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor J. Lebon (Löwen), der mit grösster Bereitwilligkeit mein Manuskript durchgelesen hat.

(2) Vgl. A. von Di Pauli, *Die Irrisio des Hermias*, (*Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, VII 2), Paderborn, 1907, Cap. 2, S. 24-32: Die Aufschrift der Irrisio.

παντός verzeichnet ist (¹). Hippolyt selber benennt sie Περὶ τῆς παντὸς οὐσίας in seinen sog. *Philosophumena* X 32 und seine Inhaltsangabe dazu erweist diesen Titel als viel stichhaltiger: « Ich glaube nun für Wohlgesinnte schon genügend Aufschluss gegeben zu haben; sie können, wenn sie über die Wesenheit der Dinge und über die Grundlagen der gesamten Weltleitung weiter forschen wollen, sich durch die Lektüre unseres Buches « Über die Wesenheit des Alls » weiter unterrichten » (²). Von dem griechischen Urtext dieser Schrift ist das Endfragment in den *Sacra Parallela* des Johannes Damascenus, deren zuverlässigste Ausgabe von K. Holl (³) besorgt wurde, überliefert. Es enthält eine Schilderung des Hades, eines Ortes, wo die Seelen der Gerechten und der Sünder bis zum jüngsten Gericht verweilen müssen; erst dann werden sie, mit dem Körper vereint, den ewigen Himmelsfreuden oder der Höllenpein teilhaftig werden. Da das Endfragment sich vielmehr auf die Grundlagen der gesamten Weltleitung bezieht, erlaubt es uns m. E., in der Angabe des Hippolyt zugleich die materielle Einteilung seines Buches zu erblicken. In diesem ersten Teil, der die Wesenheit aller Dinge ergründet und sich zu diesem Zweck mit der griechischen Philosophie und Plato auseinandersetzt, liesse sich unser koptischer Text leicht eingliedern. Erst in dem zweiten Teil sollte der Schriftsteller die gesamte Weltordnung zusammenfassend besprechen. Leider kann der Auszug aus den *Sacra Parallela*, dem selbstver-

(¹) Das grundlegende Werk ist: A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte, (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1906. Siehe über diese Statue: S. III-VIII, XLII, XLIV, XLV, XLVII. Vgl. auch E. Amann, s. v. *Hippolyte*, (A. Vacant-E. Mangenot-E. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, Sp. 2487-2511).

(²) K. Preysing, *Des hl. Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), aus dem griechischen übersetzt*, (O. Bardenhewer-K. Weyman-J. Zellinger, *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 40), München, 1922. Die beste Textausgabe wurde von P. Wendland besorgt im *Corp. Berol.* (Kirchenväter-Commission der kgl. Preuss. Akad. d. Wiss., *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), Bd. 26: *Hippolytos' Werke*, 3, Leipzig, 1916.

(³) K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, (*Texte und Untersuchungen*, N. F. 5 (=20), 2, S. 137-143), Leipzig, 1899. Wir bezeichnen weiter dieses Fragment als *Adv. Graec.* im Gegensatz zu Holl, der *De univ.* hat. *Graecus* hat hier natürlich die Bedeutung « Heiden »; vgl. R. C. Kukula, Festschr. Th. Gomperz, Wien, 1902, S. 359-363.

ständlich die ursprüngliche Paginierung fehlt, uns keine Aufschlüsse über den Umfang dieser Schrift geben.

Es ist klar, dass man aus dem Inhalt zweier Fragmente beim Versagen aller äusseren Zeugnisse schwerlich mit endgültiger Sicherheit auf den Verfasser schliessen kann. Die sehr genaue Uebereinstimmung des vorhandenen Textes mit den zwei überlieferten Titeln könnte sogar bei manchem vielmehr ein gewisses Misstrauen hervorrufen. Derartige Bedenken lösen sich jedoch bei eingehenderer Betrachtung leicht auf. Zum Vergleich können hier zwar nur die *Philosophumena* herangezogen werden, weil die philosophischen Schriften des römischen Kirchenvaters einen allzu grossen Unterschied mit seinen exegetischen und homiletischen Werken aufweisen, aber dennoch sprechen sowohl die vorhandenen Gedanken als auch gewisse Einzelheiten in der Darstellung und in der Sprache für Hippolyt.

Kennzeichnend ist vor allen Dingen das Interesse für naturwissenschaftliche, insbesondere für astronomische Fragen. In den *Philos.* ist ihnen ein erheblicher Teil des Werkes gewidmet. Auch unser kleiner Textabschnitt enthält schon zwei verschiedene Beispiele aus der Astronomie zur Bestätigung der philosophischen Thesen. Im übrigen dürfte wohl diese ausführliche Schilderung des Mondlaufes in der Literatur dieser Zeit ein nicht allzu häufiges Thema gewesen sein. Es liegt aber nahe, dass Hippolyt es auch an anderer Stelle behandelt hat. *Philos.* IV 10 schreibt er nämlich: « Vom Mond war oben die Rede ». Für unseren Zweck möge es dahingestellt bleiben, wieviel in dem jetzigen Text der *Philos.* zwischen Buch I und IV ausgefallen ist. Man hat früher allgemein angenommen, Buch II und III und der Anfang des IV. Buches seien verlorengegangen. Dagegen hat d'Alès die These aufgestellt, das jetzige IV. Buch umfasse in Wirklichkeit diese drei Bücher; es seien nur vom Anfang des II. Buches 4 Blätter und zwischen dem 2. und 3. Heft ein ganzes Heft von 8 Blättern verschwunden (1). Wie dem auch sei, in dem verschollenen Teil wäre jedenfalls für eine Beschreibung des Mondlaufes

(1) A. d'Alès, *La théologie,* S. 82-84; Vgl. R. Ganschinietz, *Hippolytos' Capitel gegen die Magier Refut. Haer. IV 28-42,* (*Texte und Untersuchungen,* III. R., 9 (=39), 2, Leipzig, 1913.

genügend Raum vorhanden und diese wäre, dem ganzen Charakter des Werkes gemäss, dort durchaus am Platz gewesen. Die grosse Distanz zwischen den Seitenzahlen und der gesamte Inhalt lassen aber keineswegs die Möglichkeit offen, die beiden koptischen Fragmente hier einzureihen. Dass Hippolyt sich mit dem Studium des Mondlaufes ganz besonders befasst hat. geht aus der Tatsache hervor, dass zu seiner Zeit sein bekanntestes Werk ein astronomisches war, und zwar der auf seiner Statue aufgezeichnete Osterkanon. Die in unserem Text mit offensichtlichem Gefallen durchgeführte Schilderung lässt sich sehr gut als die Frucht desselben Studiums denken.

Die Astronomie und die Philosophie Hippolyts fussen auf der objektiven Wahrnehmung und lehnen alle Zahlenspielereien, wie sie im Altertum üblich waren, ab. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die ersten Abschnitte von *Philos.* IV (3-4), wo er die Kunst der Astrologen durch die nüchterne Darstellung des Befruchtungs- und Geburtsvorganges widerlegt. Abgesehen von den aus persönlichem Hass entstandenen Angriffen auf Kallist, gelten die schärfsten Seiten dieser Schrift, namentlich *Philos.* IV 12, der Zahlenlehre des Astronomen Ptolemäus. Indirekt greifen sie auch Plato an, dessen « Geometrie » Hippolyt auf dieselbe Stufe zu stellen scheint. Dieser Abschnitt schliesst nämlich an ein längeres Zitat von Plato an und *Philos.* VI 29 besagt ausdrücklich: « Valentinus, Herakleon, Ptolemäus und ihre ganze Schule begründeten, als Schüler des Pythagoras und des Plato, und ihrer Führung folgend, ihre Zahlenlehre ». Auf alle Fälle lässt sich die Aussage des koptischen Fragments, die Wahrnehmung mache die Hilfsmittel der Geometrie überflüssig, mit der Geisteseinstellung des Verfassers der *Philos.* gut in Einklang bringen. Sollte d'Alès überdies Recht haben, wenn er behauptet, mit dem nicht näher benannten Schriftsteller und Gegner des Artemon in Eusebius' *Hist. Eccl.* V 27-28, 2 sei Hippolyt gemeint [1], so läge von diesem eine weitere Verurteilung der Geometrie in folgenden Zeilen vor: « Sed et post aliquanta idem scriptor adiungit etiam haec: ... et derelinquentes sanctas dei scripturas geometriam tractant, tamquam qui vere de terra

[1] A. d'Alès, *La théologie,* S. 107-109.

sint, de terra loquuntur, et ideo eum, qui de sursum est et de caelis venit, ignorant. Denique Euclides apud eos vel maxime in geometriae disciplinis viget, sed et Aristoteles et Theophrastus ab his in admiratione habentur, Galenus vero a nonnullis eorum et adoratur » (*Hist. Eccl.* V 28, 13-15). Dazu soll allerdings bemerkt werden, dass die Worte, mit denen dieser Schriftsteller eingeleitet wird « unus ex his, quos supra memoravimus, ecclesiasticus scriptor » schwerlich auf Hippolyt zutreffen können, weil Eusebius ihn erst auf den nachfolgenden Seiten erwähnt.

Für die Aussage über die Autorität der hl. Schrift, ebenso wie für die über die Geometrie, lässt sich in den *Philos.* nichts gleich Grundsätzliches zum Vergleich heranziehen, und erst recht nicht in den exegetischen und homiletischen Schriften. Wo der Kirchenvater aber Gott und die Schrift als die Quellen alles Wahren darstellt, liegt derselbe Gedanke vor, wenn auch nicht so apologetisch zugespitzt. Vgl. z. B. *Philos.* I (Vorwort): « Wir wollen nicht nur Irriges feststellen; es soll auch all das, was die Wahrheit durch die Gnade des Vaters empfangen und den Menschen dargeboten hat, klar gemacht, aus der Schrift bewiesen und rückhaltlos verkündet werden ».

Die Uebereinstimmung zwischen dem koptischen Text und dem philosophischen Werk Hippolyts kann auch in der Darstellung der Gedanken gut ergründet werden. Eben das Zitat aus *Phaidros* 246 A und die Art, wie er mit Plato abrechnet, sind in dieser Beziehung sehr aufschlussreich. Es darf nicht vergessen werden, dass Hippolyt seine Kenntnis der gesamten philosophischen Systeme nicht dem persönlichen Studium verdankt, sondern dass er sie aus Handbüchern geschöpft hat. So hat H. Diels für das I. Buch der *Philos.* den Einfluss zweier Werke, einer unbedeutenden biographischen Sammlung und eines Abrisses von Theophrastes' Δόξαι nachgewiesen (1). So ergibt sich, dass Hippolyt, gleich jedem Kompilator, notwendigerweise an gewissen Stichwörtern hängen bleibt, die gerade für uns bedeutungsvoll sein können. Nun sollte man annehmen, da die Ueberlieferung ihm eine ganze Schrift gegen Plato zuschreibt, er habe wenigstens diesen Philosophen gründlich studiert. Das Bild, das wir aus den *Philos.* gewinnen,

(1) H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, S. 133 ff., 144 ff.

lässt uns aber das Gegenteil vermuten; in *Philos.* I 19 wagt er sich nicht einmal an eine Gesamtdarstellung des platonischen Systems, sondern erwähnt nur die gegensätzlichen Meinungen der Exegeten über Platos Auffassung der Gottheit und der Seele. An einer Stelle gibt er sogar selber den Gebrauch von Lehrkompendien für Plato zu: « Es genügt wohl ihre Wundermären zu besprechen. Ich gehe deswegen unter Benützung von Lehrkompendien (Διὸ τοῖς ἐπιτόμοις χρησάμενος) nunmehr weiter » (*Philos.* IV 8). Es handelt sich hier um die in IV 7 besprochenen Philosophen, « die sich mit den Grössenverhältnissen beschäftigen », und aus seinen Lehrkompendien zitiert er Plato, *Timaios* 36 C D. Auch folgende Zusammenstellung der Zitate aus den *Philos.* spricht für die Benützung einer platonischen Epitome; dreimal gibt er seine Quelle an, darunter einmal fehlerhaft:

Epist. II 312 D E; 313 A; 314 A-C		*Philos.* VI 37
ἐν τοῖς Νόμοις IV 715 E		I 19
ἐν τῇ Πολιτείᾳ (fehlerhaft für: Klitophon 407 D)		I 19
Phaidros	245 C	I 19
	ἐν Φαίδρῳ 246 A ff.	VII 22
Phaidros	245 E	I 19
	248 C	I 19
	248 E ff.	VI 26
	250 B	I 19
Politeia	X 617 E	I 19
Theätet	176 B	I 19
Timaios	20 E ff. (22 B)	VI 22
	31 B; 32 B	VI 28
	35 B C	IV 8
	36 C D	IV 8
	31 C D?	IV 43
	40 E	I 19
	41 A	I 19
	41 D	I 19
	55 D ff.	VIII 14

Hieraus ersieht man, dass der Phaidros und der Timaios am zahlreichsten vertreten sind, und zwar mit ziemlich nahe aufeinanderfolgenden Abschnitten. Der Mythus des geflügelten Seelenwagens scheint nun einen besonders kräftigen Eindruck

auf Hippolyt gemacht zu haben, da er zweimal darauf anspielt. *Philos.* I 19 heisst es: Οἱ δὲ καὶ ὡρισμένους, ὅταν λέγῃ· Ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων (*Phaidros* 246 E) καὶ ὅταν γενεαλογῇ τοὺς Οὐρανοῦ παῖδας καὶ Γῆς (*Timaios* 40 E); *nach anderen wieder meint er bestimmte Gottheiten mit den Worten: « Der gewaltige Zeus im Himmel, der den geflügelten Wagen lenkt », oder wenn er den Stammbaum der Kinder des Ouranos und der Ge wiedergibt* (1). Und weiter, *Philos.* VII 22: Ἐπτέρωσεν οὖν αὐτὴν ἡ υἱότης ἡ παχυμερεστέρα τοιούτῳ τινὶ πτερῷ ὁποίῳ διδάσκαλος ὢν Πλάτων Ἀριστοτέλους ἐν Φαίδρῳ (246 A ff.) τὴν ψυχὴν πτεροῖ, καὶ καλεῖ τὸ τοιοῦτο Βασιλείδης οὐ πτερὸν, ἀλλὰ Πνεῦμα ἅγιον ὃ εὐεργετεῖ ἡ υἱότης ἐνδυσαμένη καὶ εὐεργετεῖται; *Nun versah sich also die allzu schwere Sohnschaft mit solchen Flügeln, wie sie Plato, der Lehrer des Aristoteles, im Phaidros der Seele gibt. Basilides nennt sie nicht Flügel, sondern heiliger Geist; wenn die Sohnschaft ihn angetan hat, übt sie Wohltaten und erhält solche.*

Mehr noch vielleicht als alles andere rückt die Erwägung des koptischen Textes, Plato rede hier in Rätseln, seine Beziehung zu Hippolyt in ein helles Licht. *Philos.* VI 37 sagt: Πλάτων τοίνυν περὶ τοῦ παντὸς ἐκτιθέμενος μυστήρια γράφει πρὸς Διονύσον τοιοῦτόν τινα τρόπον λέγων· Φραστέον δή σοι δι᾽ αἰνιγμάτων (*Epist.* II 312 D); *Plato schreibt nämlich bei Darlegung der Mysterien bezüglich des Alls ungefähr folgendes an Dionysos: « Du sollst also in Rätseln sprechen ».* Ist das Zitat einer sonst allgemein unbeachtet gebliebenen Stelle an und für sich schon merkwürdig, so verdient es noch mehr Beachtung, wenn wir dieses Stichwort ein zweites Mal in Verbindung mit Plato vorfinden, und zwar *Philos.* VI 26 (Πλάτων) Πυθαγόρου καὶ τούτων τῶν λόγων γενόμενος μαθήτης ἐν οἷς λέγει καὶ δι᾽ αἰνιγμάτων καὶ τοιούτων λόγων *(Er folgte darin dem Pythagoras, der in Rätselsprüchen folgendermassen lehrt).* Bei dem Kirchenvater scheint sich ein gewisser Zusammenhang zwischen Plato und

(1) Hermias' Anspielung auf den Zeuswagen (c. 11) führt A. von Di Pauli (*Die Irrisio des Hermias,* S. 19) auf Lucianus von Samosata, *Piscat.* 22 (edid. J. Sommerbrodt, I 2, 48) und *Bis accus.* 33 (ibid., III 20) zurück. Es soll allerdings nicht unbeachtet bleiben, dass Hermias, wo er von der Placita und von der Pseudo-justinischen Cohortatio ad Gentiles abweicht, nicht nur für Plato, sondern auch für die Lehrmeinungen der Vorsokratiker treffende Übereinstimmungen mit Hippolyt aufweist.

Rätselreden festgelegt zu haben und das Vorhandensein eben dieser Vorstellung in einem Text, dessen Merkmale alle auf Hippolyt hinweisen, gewinnt wegen ihrer Seltenheit eine ganz besondere Bedeutung.

Durch diese Wiederholungen stellt sich zugleich ein anderes Kennzeichen von Hippolyts Sprache heraus; sie ist weder geschmeidig noch abwechslungsreich, sondern erstarrt in denselben, sich dauernd wiederholenden Formeln und Ausdrücken. Eine Besonderheit soll hier noch erwähnt werden. Der Gebrauch des Wortes στοιχεῖον, um die Sonne oder den Mond zu bezeichnen, ist nicht häufig belegt; umso augenfälliger ist es, wenn wir es einerseits in unserem Fragment und andererseits bei Hippolyt, *In Isaiam prophetam I*, finden; vgl. *PG* X 629 ἵνα μὴ ἡ σύγκρουσις τῶν δύο στοιχείων γένηται und *ibid.* 852 τί δὲ τοῦ σεληνιακοῦ στοιχείου χαριέστερον ζεῦγος; Es ist uns leider nicht gelungen, in seinen Schriften eine Stelle aufzufinden, wo er von der gesamten heidnischen Philosophie im Gegensatz zu der christlichen Weisheit spricht; dort wäre es wertvoll gewesen, den Ausdruck ἡ ἔξω, bezw. ἐξωτέρα φιλοσοφία anzutreffen. Wo Hippolyt sich an die Griechen selbst wendet, spricht er von ihrer « irdischen » Weisheit: τούτοις ἐὰν πεισθέντες Ἕλληνες καταλείψετε τὴν ματαιότητα τῆς ἐπιγείου καὶ χρηματεμπόρου σοφίας (*Adv. Graec.*, Holl, *Fragmente*, S. 143, Z. 127 ff.). Ferner versieht er fast jede nichtchristliche Lehre mit der Bemerkung, dass sie irrt (πλανᾶν); als Terminus technicus für das begriffliche Erfassen benutzt er καταλαμβάνειν (z. B. *Philos.* I 19 Θεὸν καταληπτόν, und IV 3 passim), während das Zeitwort ἐκτίθεσθαι, mit dem er die Darlegung der verschiedenen Lehren bezeichnet, (z. B. *Philos.* IV 2, V 22, IX 10, X 32) gut zu unserem **κω ϵϩραι** passen würde. Als Parallele zu φιλοσοφεῖν sei noch *Philos.* I 19, gerade auch mit bezug auf Plato, erwähnt: Ὁ μὲν οὖν Πλάτων, καθὼς προείπομεν, συναγαγὼν τὰ τρία μέρη τῆς κατὰ πάντα φιλοσοφίας, οὕτως ἐφιλοσόφησεν. (Vgl. IX 10). Es wäre schliesslich gut zu denken, dass das Wort **ϭωϫⲃ̄** für das Abnehmen des Mondes die Uebersetzung desselben Verbums φθίνειν sei, das uns begegnet *Adv. Graec.* (Holl, *Fragmente*, S. 142): δι' ὧν ἐπὶ τὴν οὐράνιον βασιλείαν κατήντησαν, ἐν ᾗ οὐ πόνος οὐ λύπη οὐ φθορὰ οὐ φρόντις οὖδε νὺξ οὐδ' ἡμέρα χρόνῳ μετρουμένη, οὐχ ἥλιος ἀνάγκῃ κύκλον οὐρανοῦ δρόμῳ ἐλαυνόμενος, οὐκ ἄγγελοι ὡρῶν μέτρα ἢ κέντρα πρὸς

εὔγνωστον ἀνθρώπων βίον διαμετρούμενα ὁροθετοῦντες, οὐ σελήνη φθίνουσα ἢ αὔξουσα ἢ τροπὰς καιρῶν ἐπάγουσα... Einmal ist es bezeichnend für Hippolyt, dass er bei der Schilderung der ewigen Himmelsfreuden die astronomischen Betrachtungen voranstellt, und zweitens könnte hier eine Reminiszenz an eine vorhergehende Beschreibung des Mondlaufes vorliegen. Dass dies der einzige nachweisbare Berührungspunkt mit dem Endfragment der Schrift sei, worauf wir unseren Text zurückzuführen versuchten, dürfte nicht wundernehmen bei einem Schriftsteller, der es durchaus versteht, sich schnell und ohne Uebergänge ganz verschiedenen Themen zuzuwenden.

Diese Erörterung der Gründe für die Autorschaft des Hippolyt möge genügen. In Anbetracht des guten Zustandes der beiden Blätter bleibt uns die Hoffnung, dass sich einmal in anderen koptischen Sammlungen weitere Fragmente aufdecken lassen, welche die Frage ihrer endgültigen Lösung zuführen. Auch die anderen Sprachen des christlichen Orients können dazu vielleicht noch manches beitragen, wenn man bedenkt, wieviel sie schon von dem im Abendland preisgegebenen Erbe des römischen Kirchenvaters zutage gefördert haben. Welche Möglichkeiten andererseits die griechischen Quellen noch in sich schliessen, ist neuerdings von Ch. Martin gezeigt worden, der eine längst bekannte, Proclus zugeschriebene Osterpredigt als dem Hippolyt gehörig nachgewiesen hat (1). Zum Schluss sei folgendes Urteil von d'Alès angeführt: « Le traité *De l'Univers*, contre les Grecs et Platon, nous eût sans doute appris sur quelles bases rationnelles il faisait reposer son christianisme, et quelles réponses il donnait aux objections des philosophes » (2). Sollte es sich eines Tages einwandfrei herausstellen, dass es uns tatsächlich gelungen ist, hier einen kleinen Beitrag für die Wiederherstellung des reichhaltigen Werkes Hippolyts geliefert zu haben, so möchten wir im voraus dem feinen Spürsinn d'Alès die gebührende Achtung erweisen, indem wir hiermit zeigen, wie wundervoll unser Text mit dem Bild, das er sich von dieser verschollenen Schrift gemacht hat, übereinstimmt.

J. Vergote.

(1) Ch. Martin, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33 (1937), S. 255-276.

(2) A. d'Alès, *La théologie*, S. 146.

A SYRIAC VERSION OF PSEUDO-ATHANASIUS

CONTRA APOLLINARIUM I

Of the treatise attributed to S. Athanasius contra Apollinarium, liber primus, two independent versions exist in Syriac (1). The first of these is contained in British Museum Additional MS. 14531, a volume assigned by Wright to the VIIth or VIIIth century (2). The second is to be found in two MSS. also in the British Museum. For the present I propose confining myself to a study of the second version [version β], reserving to a later date an examination of the first [version α].

MSS. of version β.

a) Add. 18813 [A].

Vellum; 25, 2 × 15, 5 cms.; the size of the written space varying from 18, 4 × 10, 2 cms. to 17, 1 × 10, 2 cms.; consisting of 120 leaves. The quires, 12 in number, are signed with both letters and arithmetical figures ܐ - ܝܒ ; 32–36 lines in each page. This volume is written in a good regular Estrangela of the VIIth cent. The version of Contra Apollinarium I stands second in the codex, occupying fol. 62 b–79 a.

This volume was one of the MSS. acquired by the Museum in 1851 through the Greek Pacho from the Convent of the Syrians (Dair as-Suryân) in the desert of Scete in Egypt.

(1) No Syriac version of *C. Apol.*, II has yet been discovered. See J. Lebon, *Revue d' histoire ecclésiastique*, t. XXIII (1927), *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, note 3, pp. 33–34 ; and Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 81.

(2) *Catalogue of the Syriac MSS. in the British Museum acquired since the year 1838*, London 1870, MS. No. 769, P. 738.

b) Oriental 8606 [B].

141 parchment folios; measuring 25, 2 × 16, 5 cms.; written in a beautiful Estrangela hand, in double columns, 36 lines to the column. Many of the leaves have been much damaged by exposure in a damp place. The MS. is dated according to the colophon on fol. 140 v° in Nisân A. Gr. 1034 (A. D. 723).

This codex contains 22 homilies and letters all of them by (or, at all events, attributed to) orthodox or Chalcedonian writers. We are therefore dealing with a Melchite MS. The volume is imperfect, ten leaves being wanting at the beginning, while between fol. 94 and 95 two leaves have disappeared (1).

It will be seen from this description that the first quire of ten leaves was at some time detached from this volume. In 1936 M. l'Abbé Chabot published in the Louvain periodical *Le Muséon* an inventory of fragments of Syriac MSS. now at the Ambrosian Library at Milan (2). One of these, fragment No. 46, at once caught my attention. By the kindness of Mgr. Galbiati, librarian of the Ambrosiana, I obtained photographs of these leaves, and it was evident that we had here the missing quire of the British Museum MS.

Contra Apol. I being the first item in this codex, it is now divided between the two libraries, fol. 182 v°. a–190 v°. b, as they are now numbered, being in the Ambrosiana at Milan (3), while the remainder, fol. 1 r°. a–6 v°. a is in the British Museum.

This codex is, as has already been noted. a Melchite MS. Nevertheless, the translation of the pseudo-Athanasian treatise included in it is substantially the same as that of Add. 18813, a volume from the Nitrian Monastery and presumably therefore of Monophysite origin. Indeed, that this latter Ms. was compiled by Monophysite hands becomes abundantly clear when its contents are studied. For Item 6

(1) On this MS. see also: *Journal of Theological Studies* (JTS). vol. XXX (1929), *A Syriac Patristic MS.*; H.-G. Opitz, *Das syrische Corpus Athanasianum* in *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft,* Bd. 33 (1934), pp. 18-31; R. P. Casey, *A Syriac Corpus of Athanasian writings,* JTS. vol. XXXV (1934), pp. 66-67; P. Mouterde, *Les versions syriaques du tome de Saint Leon, Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. XVI, pp. 121-165; and the present writer, *Muséon,* t. XLIX (1936), pp. 289-291.

(2) T. XLIX (1936), pp. 37-54, *Inventaire de MSS. syriaques conservés à la Bibliothèque Ambrosienne à Milan.*

(3) The first leaf of the Milan fragment contains a πίναξ or index of the homilies contained in the volume.

is a demonstration from the Scriptures and the writings of the Fathers regarding the state of the soul after death, and among the authorities quoted are Jacob of Sĕrûgh and the arch–Monophysite Severus of Antioch. It would seem therefore that the Chalcedonian compiler of Or. 8606 had no scruples about including in his codex translations originating in Monophysite circles. He may well have said: Je prends mon bien où je le trouve.

One of the distinctive features of Or. 8606 is that the scribe has interpolated in his text a number of notes and subject headings, a list of which is subjoined. These were originally, no doubt, the glosses of some reader on the margins of his manuscript, whence they found their way into the text. No such remarks are to be found in the text of A (Add. 18813), the scribe of which has, on the other hand, inserted a note ܠܘܩܒܠ ܗܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܚܫܬܐ ܟܝܢܝܬܐ ܐܠܗܘܬܗ in the margin of fol. 73 b. In two places, moreover, he wrote the word ܫܠܡ 'ended' in the margin of his copy– – on fol. 66 b and on fol. 74 a ([1]).

([1]) Notes in codex B

§ 4	fol. 183. v. b	ܠܘܩܒܠ ܗܘ ܕܠܐ ܒܪ̈ܢܫܐ
	» 184. r. a	ܠܦܘܪܫܗ ܗܝܟܠܐ ܕܡܪܢ
§ 5	» 185. r. b	ܠܘܩܒܠ ܐܡܪܝܢ (?) ܕܠܐ ܒܪ̈ܢܫܐ
§ 7	» 186. r. b	ܡܛܠ ܚܛܐ
§ 8	» 187. r. a	ܦܘܫܩܐ ܕܢܦܫܐ ܘܪܘܚܐ
§ 9	» 188. v. b	ܡܛܠ ܒܪ ܚܝܐ
§ 11	» 189. r. b	ܣܘܟܠܐ ܒܟܬܒ̈
§ 12	» 190. r. a	ܗܦܟܬܐ ܡܛܠ ܒܪ ܚܝܐ
§ 13	» 1. r. a	ܗܦܟܬܐ
	» 1. r. b	ܕܠܐ ܡܬܡܛܠܐ ܢܦܫܐ
§ 15	» 2. v. b	ܕܒܠܠ ܐܡܪ ܡܛܠ ܕܒܠܠ ܡܢ ܪܘܚܐ ܢܨܚܐ ܐܪܡܝ ܪܘܚܐ ܒܢܦܫܐ
	» 2. v. b	ܠܘܩܒܠ ܣܘܟܐ ܐܠܗܘܬܐ
§ 17	» 3. v. b	ܠܐ ܡܬܦܬܟܝܢ ܕܚܫܬܐ.
	» 3. v. b	ܕܚܝܠܬܐ ܕܢܦܫ ܡܬܦܬܟܝܢ
	» 4 r. a	ܕܒܠܠ ܗܘ ܕܚܝܠ. ܗܘ ܕܪܢܙܐ ܠܐܘܣܛ
§ 18	» 4 v. a	ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܢܦܫܐ
§ 19	» 4 v. b	ܗܦܟܬܐ

A comparison of MSS. A and B would seem to show that, on the whole, the text of B is superior to that of A, and may perhaps present a revision of the text in the direction of greater accuracy.

c) The Monophysite Catenae of the VIII[th] and IX[th] cent.

Many excerpts from Contra Apol. I are contained in the Monophysite Catenae of the VIII[th] and IX[th] centuries. These MSS. Add. 12155, 14532, 14533 and 12154 are fully described by Wright in his Catalogue ([1]) and need not be discussed further here. The version of the treatise employed in the Catenae is identical with that of the two MSS. described above and which I have called version β. Indeed it is explicitly stated in Add. 12154 fol. 14 a that the passage cited in that volume is from the homily of S. Athanasius of Alexandria against Apollinarius, the beginning of which is ܐܢܐ ܩܡ ܕܕܡܫܚܠ ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܕܠܐ ܚܫܐ the very words with which our homily begins.

For the sake of completeness I have thought it advisable to compare with the text of version β the citations of. C. Apol. I incorporated in the works of Timothy Aelurus, in the anonymous Edessene Florilegium edited by Ignaz Rucker ([2]), and in the polemical treatises of Severus of Antioch.

The Syriac version of Timothy's dogmatic treatise against the doctrines of the Diphysites and the Council of Chalcedon is preserved in a unique MS. Add. 12156, written in a fine Edessene hand of the VI[th] century, before A. Gr. 873, A. D. 562 ([3]). On fol. 5 b and 6 a of this codex paragraph 18 of our treatise is quoted *in extenso,* followed by portions of sections 5 and 7.

The compiler of the anonymous Edessene Florilegium, known to us from this same volume Add. 12156, included among his testimonia § 20 of C. Apol. I in a rendering which can only be described as extraordinary. But as the aberrations of this version are fully discussed by Rucker in the publication referred to above, one need say no more about it here.

For the citations of Severus I have not referred to the MSS. — that would have been impossible in the case of Vat. Syr. 140 — but

([1]) PP. 921, 955, 967 and 976 respectively.

([2]) *Florilegium Edessenum anonymum. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Philosophisch-historische Abteilung, Jhrg. 1933, Heft 5. My attention was called to this publication by Prof. Lebon.

([3]) See Wright, *Catalogue,* P. 639 ff.

have been content to consult the editions of Šanda and Lebon (1). In addition, Prof. Lebon was good enough to send me a transcript of a quotation by Severus from §§ 6–7 included in the as yet unpublished *Contra Grammaticum,* Oratio secunda.

Since, howerer, the second volume of Šanda's edition of the *Antijulianistica* has not yet appeared, it was not possible to collate all the passages from C. Apol. I adduced by Severus in that work.

A complete list of these passages is given by Lebon (2) and may be set out here :

I 5 (f. 13 v. a and 29 v. a); 6 (f. 43 r. b and 44 v. a); 11–12 (f. 43 r. b–c); 14 (f. 103 r. c); 15–16 (f. 99 v. b); 18 (f. 99 r. a).

Of these only the citations from §§ 5, 6 and 11–12 are so far available.

The date of version β.

In 518 Paul (3), Bishop of Callinicus, was expelled from his see by command of the Emperor Justin. He fled to Edessa where he set himself to translate into Syriac the works of the great leader of Monophysitism, Severus of Antioch. Codex Vaticanus Syriacus 140 (4) affords proof of Paul's activity as a translator. It includes a version by him of the correspondence of Severus and Julian of Halicarnassus on the corruptibility or incorruptibility of the body of Christ, with a discourse of Severus against Julian ; of the treatise against the *Additions* of Julian ; and of other polemical and theological works.

(1) Severi, *Antijulianistica* quae ex MSS. Vaticanis et Britannicis Syriace edidit et Latine interpretatus est A. Sanda. Pars prima. Beirut, 1931.

J. Lebon, *Contra Grammaticum,* Orationis Tertiae pars posterior, Paris, 1933. CSCO. Scriptores Syri, series quarta, t. vi.

(2) *Revue d'hist. eccl.,* t. xxiii (1927), p. 32, note 1.

(3) On Paul see : Wright, *Syriac Literature,* pp. 94-95 ; Duval, *La Littérature syriaque,* 3ème éd., pp. 316-317 ; Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.,* p. 160.

(4) See Assemani, *Bibliotheca Orientalis,* t. I, p 569 (Cod. Nitr. XXIX) ; S. E. and J. S. Assemani, *Bibl. Apost. Vat. Codicum manuscriptorum Catalogus, Partis primae Tomus Tertius,* pp. 223 ff.

This volume, which may well be in the autograph of Paul (1), is dated, a colophon informing us that it was completed in the year 528 — in the lifetime of Severus (2).

As we have already seen, the anti-Julianistica of Severus contain several excerpts from C. Apol. I. It occured to me that a comparison of the text of these citations — the date and origin of which are accurately known — might possibly serve to determine the period when our version of. C. Apol. I, that included in the British Museum MSS. A and B, was made.

I began therefore to compare the text of § 11 of C. Apol. I as quoted by the translator of Severus on f. 43 r°. b with the text of version β on the one hand and with the Greek of Migne on the other hand. It was at once apparent that the recension of C. Apol. I exemplified in the Severus excerpt was of an older type than that of the version edited in this paper.

1) ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος

Severus ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܛܪܘܣ

Version β ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܛܪܘܣ ܕܡܫܝܚܐ ܗܟܝܠ ܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪ. ܘܛܥܡ ܡܘܬܐ ܒܒܣܪ.

In other words, the Museum MSS. have supplied the text of the Scriptural reference, I Peter IV. 1, which was wanting in the text used by Severus. Now Migne (note 17) tells us that the Editions read in this place ὁ Πέτρος· χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, καὶ θανάτου γευσαμένου σαρκί, exactly as in our version. But, as Migne aptly remarks, this is a decidedly inferior reading: « Quae cum sequentibus cohaerere nequeunt » — yet it is the text followed by the translator of version **β**.

2) ἄνθρωπος χριστός.

The text of Severus does not contain these words, being in agreement in this matter with the MSS. enumerated by Migne in

(1) Cf. the colophon on f. 145 v° : Explicit liber hic .... opera et studio Domini Pauli Callinicensis, qui e Graeco in Syriacum curavit convertendos hosce libros sancti et beati Patriarchae Domini Severi, *etc.*; and BAUMSTARK, *op. cit.* p. 160, note 3.

(2) Obiit 538.

note 17 (Seguerianus, *etc.*) and which read: ὅτι γέγονε μεσίτης, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ὁ δὲ μεσίτης κτλ.

Version β, however, has ܒܪܢܫܐ ܡܨܥܝܐ ܝܫܘܥ adding the word Ἰησοῦς to make the sentence agree with the text of I Timothy II. 5.

3) Παρὰ τὸν λόγον

Severus ܠܒܪ ܡܢ ܡܠܬܐ

Version β ܣܛܪ ܡܢ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ

The reading of Severus is identical with the text of Migne; version β, on the other hand, agrees with the editions adduced by Migne in note 19: παρὰ τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ.

4. These instances from § 11 may be supplemented by an extract from § 10 likewise cited by Severus in the course of his diatribe against Julian.

ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

Severus ܗܘ ܕܢܫܚܠܦ ܠܦܓܪܐ ܕܡܘܟܟܢ. ܗܘܐ ܒܕܡܘܬܐ ܠܦܓܪܐ ܕܫܘܒܚܗ

Version β ܗܘ ܕܡܫܚܠܦ ܐܣܟܡܐ ܕܦܓܪܐ ܕܡܘܟܟܢ ܒܕܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܫܘܒܚܗ.

Both Severus and version β omit the words εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό in agreement with the reading of Cod. Goblerianus (Migne, note 8). But while Paul of Callinicus gives us a literal rendering of the second half of the Biblical verse (Philipp. III. 21), ܗܘܐ ܒܕܡܘܬܐ being the exact equivalent of σύμμορφον, the rendering of version β must be due to the translator's wish to make his version conform to the text of the Peshiṭta which has here:

ܕܗܘ ܢܫܚܠܦ ܦܓܪܐ ܕܡܘܟܟܢ ܕܢܗܘܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܫܘܒܚܗ.

From this passage too one may infer that the text of C. Apol. I employed by Severus and his translator was of an older type than that which lay before the author of version β.

There are certain stylistic considerations which would seem to strengthen the view that version β is later in date than the translations incorporated in the patristic treatises of the vth and vith centuries. As was said above, § 18 is quoted *in extenso* in the dogmatic florilegium of Timothy Aelurus, a work the Syriac version of which is preserved in a MS. written before the year 562.

Now, if we compare the two versions of this paragraph it will, I think, become clear that, at any rate in certain instances, the Syriac

of version β has undergone revision in the direction of an improved style. One may set out the results of this comparison in tabular form :

GREEK	TIMOTHY	VERSION
τὴν βεβαιότητα	ܠܫܪܝܪܘܬܐ	ܫܪܝܪܘܬܐ
τὴν καθαρότητα	ܠܕܟܝܘܬܐ	ܕܟܝܘܬܐ
τὸ ἔσωθεν τοῦ ἰδίου σώματος	ܗܘ̇ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܓܘ ܡܢ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ	ܕܠܓܘ ܡܢ ܦܓܪܗ
τὴν ψυχήν	ܠܢܦܫܐ	ܢܦܫܐ

An analysis of these readings shows :

1) the Timothy translator indicates the Greek accusative by prefixing a ܠ, which is not the case in the complete version. It is true that in this matter of rendering the Greek accusative there is some variation in version β, ܠ being used here and there to mark the accusative, and it is also true that in other places there is some variation betwen the MSS. themselves, B having the ܠ and not A, a fact which may be accounted for by supposing that B was revised from the Greek ;

2) the Timothy translator renders the words τοῦ ἰδίου by the separable pronoun ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ; version β has expressed this by using the nominal suffix ܦܓܪܗ. This is all the more surprising since the τοῦ ἰδίου of the Greek is emphatic and might legitimately be expressed in Syriac by the separable pronoun. The use of the nominal suffix in this sentence therefore probably reflects the translator's anxiety to avoid the construction with the separable pronoun, presumably in the interests of style.

That is not to say that he everywhere (or even generally) avoids the construction ; on the contrary, there are instances of it in this very paragraph e. g. ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܝܠܢ and ܗܢܐ ܗܘ ܕܝܠܢ, these being common to Timothy and version β. But the fact that the normal Syriac construction is preferred even occasionally to the use of the separable pronoun would seem to confirm the view that version β is of later date than the Severus-Timothy extracts.

Moreover, the amplification of the Scriptural reference noted above would seem to indicate that the text from which the complete translation was made is of a later date, for it is scarcely probable that these Biblical quotations would have been omitted had they been included in the text in the first place.

All these reasons point to version β having originated at a period betwen 529–600. These dates represent respectively the probable date of the Severus–Timothy extracts on the one hand and a rough upper limit on the other hand arrived at by the consideration that MS. A is dated in the VII[th] century. For we must make some allowance for the translation gaining currency and becoming well known (1).

But here one must enter a caveat. Even if we assume that the Timothy–Severus extracts embody an earlier stage of development of the text of C. Apol. I than the Syriac of version β, does this necessarily imply that the second version was made at a later date than the first? The stylistic considerations enumerated above would seem to answer this question in the affirmative, but they are by no means decisive.

Some notes on the style of version β

On the whole, the version of C. Apol. I which we have been considering is a faithful, almost slavishly literal rendering into Syriac of the Greek original. Thus in § 13 the translator found in his text the phrase Ὦ τῆς ἀθέσμου γνώμης, καὶ τῶν ἀσθενῶν καὶ ἀπρεπῶν ῥημάτων, the vocative being introduced by ὤ followed by the genitive, a construction common in late Greek. This he translated ܐܘ ܡܢ ܪܥܝܢܐ ܠܐ ܢܡܘܣܝܐ ܘܡܢ ܡ̈ܠܐ ܡܚܝ̈ܠܬܐ

(1) The colophon of Or. 8606 (f. 141 r. a) tells us that the Mêmrê comprised in that volume were copied by the priest Gabriel from "ancient and trustworthy copies of manuscripts which were in the library of that church (sc. of Edessa)". These codices must have been at least a hundred years old in A. D. 723, the date of the MS., or how could they have been called *ancient?* Consequently our version must have been in existence by the beginning of the VII[th] century.

ܘܕܠܐ ܗܠܝܢ using the preposition ܡܢ to express the Greek genitive. M. Lebon comments as follows on this use of ܐܘ ܡܢ "On peut relever des constructions qui ne s'expliquent que par une imitation servile du texte grec, ainsi par exemple, dans la triple exclamation ܐܘ ܡܢ ܕܣܟܠܐ ܗܢܘܢ. ܐܘ ܡܢ ܠܐܣܟܠܐ ܗܢܘܢ. ܐܘ ܡܢ ܥܡܠܐ ܗܢܘܢ ܡܕܢܚܝܐ le traducteur n'a employé ܡܢ après ܐܘ que par la nécessité de rendre le génitif qui en grec, suit normalement l'interjection ὤ, et l'on remarquera qu'il n'a pas même omis l'article » ([1]).

The curious expression in § 6 κτιστὴν προσκύνησιν « created worship », i. e. the worship paid to a created being, is rendered quite literally ܣܓܕܬܐ ܒܪܝܬܐ without any attempt at paraphrase.

Even the particle ἄν must have a Syriac equivalent; our author renders it ܟܒܪܢ:

§ 14. εἰκότως ἂν λέγοιτε = ܒܙܕܩܐ ܟܒܪܢ ܐܡܪܝܢܬܘܢ.

Cf. also § 10 δύο καθ' ὑμᾶς ἂν λέγοιντο = ܬܪܝܢ ܐܝܟ ܡܠܬܟܘܢ ܟܒܪ ܗܘܢ ܡܬܐܡܪܝܢ where we should probably read ܟܒܪܢ for ܟܒܪ ܗܘܢ

Nevertheless, it must not be supposed that we are studying the version of an Aquila, a line for line and word for word translation of the Greek. Our author makes many concessions to Syriac idiom.

Thus 1) καθ' ὑμᾶς is invariably rendered ܐܝܟ ܡܠܬܟܘܢ ('according to your *word*'); see §§ 6, 8, 10, 13 and 19;

2) ὁ Κύριος is translated ܡܪܢ ('*our* Lord'); see §§ 6, 10, 16, 18 and 21;

3) ἀγαπητέ is translated ܚܒܝܒܝ ('*my* beloved'); see §§ 1 and 22;

4) in § 4 the phrase οὗ ἡμεῖς . . . ἀπόγονοι τυγχάνομεν appears in Syriac as ܗܘ ܕ . . . ܚܢܢ ܒܢܝ̈ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܐܝܬܝܢ, ἀπόγονοι being paraphrased 'sons' sons';

([1]) *Athanasiana syriaca,* I in *Le Muséon,* t. XL (1927), pp. 228–229. Cf. *Le Muséon,* t. XLIII, p. 324, *S. Amphilochius of Iconium on John xiv. 28.* Our translator has at any rate not gone to the length of rendering the Greek article by ܗܘ.

5) an interesting example of the addition of a word occurs in § 2, where ὅπου γάρ is translated ܐܝܟܐ ܠܡ ܓܝܪ, the particle ܠܡ probably representing the Greek word φασίν which was present in the mind of the translator and was inadvertently added by him.

6) It should be noted, too, that, in many cases, the participial constructions of the Greek have been replaced in the Syriac by the finite verb with an appropriate particle or conjunction. Cfr., for examples of this phenomenon, § 2, where σαρκωθέντα ἐνανθρωπήσαντα is translated ܘܐܬܒܣܪ ܘܐܬܒܪܢܫ and § 19 where τέθεικεν ὁ χριστὸς λυτρὸν ἀντιδιδούς is rendered ܣܡ ܡܫܝܚܐ ܘܠܚܘܠܦܐ ܦܘܪܩܢܐ (1) a coordinated proposition with a finite verb substituting the Greek participle, as though the Greek read καὶ εἰς ἀντίλυτρον δέδωκεν.

7) In §§ 15 and 16 ἐταράχθη δὲ τῷ πνεύματι Ἰησοῦς is thus expressed in Syriac ܕܐܬܥܙܙ ܝܫܘܥ ܒܪܘܚܗ 'Jesus was perturbed in *his* spirit', as though the Greek had τῷ πνεύματι αὐτοῦ. This rendering is perhaps due to assimilation to the Peshitta which reads ܐܬܥܙܙ ܒܪܘܚܗ.

8) A variant of special interest occurs in § 6 where for ἀνάκτησις we find ܒܢܝܬܐ ܕܡܢ ܕܪܝܫ, as though the Greek read ἀνάκτισις. Evidently, the author of our Syriac version pronounced the vowels η and ι alike, probably a long *i*.

Some notes on the variant readings presupposed by the Syriac version

The Mss. enumerated by Prof R. P. Casey in his essay *Greek MSS. of Athanasian Corpora* (2) are mostly late, ranging from the XIth to the XVIth centuries. Only three codices are assigned to an earlier date, to the tenth cent., and of these one, Athens, National Library cod. 428 " the oldest of those which contain Athanasian corpora ", is defective, only the first six and a part of the seventh treatise being preserved.

(1) This is the reading of Ms. A; B., however, reads ܘܠܚܘܠܦܗ which seems to me to be the superior reading.

(2) *Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft*, Bd. 30 (1931), pp. 49-70.

The Syriac version, then, derived as it is from two MSS. of the VII[th] and VIII[th] cent. respectively, should be of considerable interest. Yet, as has already been said, there are many instances where the text presented by these relatively ancient codices agrees with the editions relegated by Migne to his notes and departs from Migne's manuscript authority. I propose to give a list of some of the instances in which version β supports the editions, departing from the readings of the manuscripts. It should be said in passing that the Syriac version has been collated with the text of Migne (¹), since this is the most convenient and most accessible edition of the works of S. Athanasius.

Here I must acknowledge my debt to Prof. Lebon of Louvain. In all matters relating to the Greek text presupposed by the Syriac my work has been facilitated by his notes. Indeed, it is not too much to say that, without the help of these notes, this study of version β could not have been achieved. For my imperfect knowledge of Greek would not warrant me to attempt to reconstruct the Greek words and phrases which underlie the Syriac version here printed. I feel thus somewhat like the proverbial jay masquerading in borrowed plumes.

§ 2. Ὡς γὰρ ὀργανικῷ κέχρηται σχήματι. Note 45 Editi τῷ γάρ.

S. ܒܐܣܟܡܐ ܓܝܪ ܕܐܪܓܢܘܢ ܡܫܬܡܫ

ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται. Note 48 Edit. Commel etc. ἣν ἕκαστος.

S. ܗܿܘ ܕܟܠܚܕ ܒܢܦܫܗ ܡܚܘܐ

§ 3. ὡς δόκησιν νομίζειν. Note 53 δόκησιν, sic Basil. Anglic. Seg.

S. ܗܓܝܓܘܬܐ ܡܣܒܪ ܐܢܘܢ

§ 4. ἢ τῆς θεοτόκου Μαρίας. Note 59 θεοτόκου deest in Edit.

S. ܗܿܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ

μετόχους ἑαυτοῦ κατεστήσατο. Note 64 Editi αὑτοῦ.

S. ܫܘܬܦ̈ܘܗܝ ܐܩܝܡ

§ 5. καὶ τὴν ἄρνησιν εὐθὺς ἐννοεῖτε. Note 65. In Editis deest καί, et εὐθύς.

(¹) P. G. XXVI, col. 1093-1132.

S. ܣܘܪܩܐ ܕܝܢ ܕܠܘܛܬܐ ܐܝܬܘܗܝ

τῆς δὲ κατάρας τὴν καθαίρεσιν . . . τῆς τε φθορᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν . . . Note 68 Editi. ἀφαίρεσιν. Mox iidem ἀπολύτρωσιν, ubi editi καθαίρεσιν.

S. ܘܣܘܪܩܗ ܕܠܘܛܬܐ . . . ܘܦܘܪܩܢܗ ܕܚܒܠܐ

§ 6. καὶ ὅλη τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ θανάτου ἡ πραγματεία. Note 78. Editi καὶ ὅλης τῆς γενέσεως.

S. ܡܢ ܟܠܗ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܡܘܬܐ ܘܕܡܘܠܕܐ = ὅλης τῆς τοῦ θανάτου καὶ τῆς γεννήσεως πραγματείας.

§ 7. καὶ τίς ἦν ἐν τούτοις. Note 79 Editi et alii καὶ τίς ἡ ἐν τούτοις.

S. ܘܡܢܘ ܒܗܠܝܢ om. ἦν.

καίτοι ὁ Ἀδάμ. Note 83 καίτοι ὁ Ἀδάμ.

S. ܘܗܘܐ ܐܕܡ

§ 8. ὁ γὰρ τῶν ὅλων δημιουργὸς λόγος. Note 86. In Editis deest λόγος.

S ܒܪܘܝܐ ܓܝܪ ܕܟܠ

Παρὰ τὸν ἐκ γῆς Ἀδάμ. Note 91. In Editis deest ἐκ γῆς.

S. ܣܛܪ ܡܢ ܐܕܡ

υἱὸν αὐτὸν τοῦ Ἀδάμ. Note 92. Editi et quidam mss. habent αὐτοῦ.

S. ܒܪܗ ܕܝܠܗ ܕܐܕܡ

ἐλεύθεροι ἔσεσθε. Note 94. Editi ἐστέ.

S. ܚܐܪ̈ܐ ܐܝܬܝܟܘܢ

§ 9. οἱ μήτε τοῖς ῥήμασι τοῖς γεγραμμένοις. Note 95. Editi οἱ μήτε τοῖς γεγραμμ.

S. ܗܢܘܢ ܕܐܦ ܠܐ ܒܡܠܝܢ ܕܟܬܝܒܢ

ὅτι τὸ ὁμοούσιον τὴν μὲν ταυτότητα τῆς φύσεως ἔχει. Note 1. τῆς φύσεως ἀδιαίρετον ἔχει.

S. ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ [ܡܬܦܠܓܢܬܐ B] ܐܝܬ ܠܗ

§ 10. Πῶς ἔτι τὰς θείας Γραφάς. Note 9. Editi καὶ πῶς.

S. ܘܐܝܟܢܐ ܡܟܝܠ

λόγον δὲ καὶ θεόν. Note 10. Editi λόγον δὲ θεόν.

S. ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ

καὶ ὁ αὐτὸς δὲ πάλιν. Note 13. Editi et alii πάλιν φησί.

S. ܘܗܘ ܬܘܒ ܐܡܪ

§ 11. ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, καὶ θανάτου γεύσασθαι θελήσας. Note 17. Editi ὁ Πέτρος· Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ, καὶ θανάτου γευσαμένου σαρκί· ὅτι γέγονε.

S. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܛܪܘܣ. ܕܡܫܝܚܐ ܗܟܝܠ ܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪ. ܘܛܥܡ ܡܘܬܐ ܒܒܣܪ. ܘܗܘܐ ܘܗ̄

[reading καὶ γέγονε].

§ 12. παρὰ τὸν λόγον. Note 19. Editi παρὰ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

S. ܣܛܪ ܡܢ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ

ἐν ὁμοιώσει ἀνθρωπίνῃ. Note 28. Editi ἀνθρωπίνῃ μόνῃ.

S. ܒܕܡܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ ܒܠܚܘܕ

§ 13. καὶ ὅπερ δυσφημεῖν δοκεῖτε. Note 34. Editi δύσφημον.

S. ܘܗܿܘ ܟܝ ܕܦܐܐ ܕܡܨܥܪܝܢ

§ 14. ἀνεπίδεκτον ὡς δεκτικὴν τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου παραστήσας. Note 37. ὡς δεκτικήν in editis deest.

S. ܠܐ ܡܩܒܠܢܘܬܐ ܕܐܣܘܪܐ ܕܡܘܬܐ ܢܣܒ

ὑπηγάγετο ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπίνην τοῦ λόγου ψυχήν. Note 38. τοῦ λόγου deest in editis graecis.

S. ܡܩܒܠ ܠܗ ܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ

§ 15. ἐν τῇ φύσει. Note 46. Editi ἐν τῇ προθέσει.

S. ܒܨܒܝܢܐ

ἀλλὰ φύσεως παρατροπὴν. Note 47. Editi προθέσεως.

S. ܐܠܐ ܡܦܢܝܢܘܬܐ ܕܨܒܝܢܐ

ἀνεπίδεκτον τῆς τοῦ διαβόλου παρατροπῆς καὶ εὑρέσεως ἁμαρτίας. Note 49. In editis deest ἁμαρτίας.

S. ܠܐ ܡܩܒܠܢܐ ܕܡܦܢܝܢܘܬܐ ܘܫܟܚܢܘܬܐ ܕܐܟܠ ܩܪܨܐ

§ 16. εἰ δὲ ἐπ᾽ ἀληθείας εἴρηται. Note 53. εἰ δὲ ἐν ἀληθείᾳ εἴρηνται καὶ γεγόνασι.

S. ܐܢ ܕܝܢ ܒܫܪܪܐ ܐܬܐܡܪ ܐܘ ܐܣܬܥܪ

§ 17. τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν, καὶ ἐν τάφῳ. Note 69. In Editis τὸν ἔξωθεν, καὶ ἐν τάφῳ, omissis mediis.

S. ܗܿܘ ܕܠܒܪ. ܘܡܨܥܝܐ

οἱ ἐχθροὶ τῆς ζωῆς Ἰουδαῖοι. Note 71. τῆς ζωῆς Ἰουδαῖοι in Editis omissum.

S. ܒܥܠܕܒ̈ܒܐ

§ 19. συνεστήσατο ἑαυτῷ ὁ λόγος. Note 74. In Editis desunt haec ἑαυτῷ ὁ λόγος.

S. ܐܩܝܡ

ἔτι οὖν βασιλεύει ὁ θάνατος. Note 75. Editi vero et alii τί οὖν καθ᾽ ὑμᾶς βασιλεύει

S. ܥܕܟܝܠ ܗܟܝܠ ܐܝܟ ܡܠܘܬܟܘܢ ܡܡܠܟ ܡܘܬܐ = ἔτι οὖν καθ᾽ ὑμᾶς βασιλεύει ὁ θάνατος

§ 20. Πῶς τοίνυν λέγετε, ὡς M. θεὸν. Note 79. Editi vero, λέγετε θεὸν, ὡς M.

S. ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܡܪ ܕܐܠܗܐ ܕܐܢܫܐ

τοῦ φρονοῦντος καὶ ἄγοντος τὴν σάρκα ἐν ἑαυτοῖς δύνασθαι. Note 85. Editi φρονοῦντες τὴν σάρκα ἑαυτῇ δύνασθαι.

S. ܗܢܘܢ ܕܡܬܪܥܝܢ ܐܢܘܢ ܕܡܕܒܪܝܢ ܒܣܪܐ ܡܨܝܢ ܘܠܗ

§ 21. ὡς ἐπὶ ἕνα τῶν προφητῶν ἐπιδεδημηκέναι τὸν λόγον. Note 88. Editi ὡς ἕνα τῶν προφητῶν ἐπιδεδημηκέναι τὸν Χριστόν.

S. ܕܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܢܒܝ̈ܐ ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ

ἄνθρωπος γέγονε. Note 88. Editi καὶ ἄνθρωπος γέγονε.

S. ܐܦ ܗܘ ܐܢܫܐ ܗܘܐ

ἐν τῷ ὁμοιώματι τῶν πρωτοπλάστων. Note 89. τῶν πρωτοπλάστων deest in editis.

S. ܒܕܡܘܬܐ

ἐλεύθεροι ἔσεσθε. Note 89. Editi ἐστε.

S. ܒܢ̈ܝ ܚܐܪܐ ܐܢܬܘܢ

καὶ ἐνανθρωπήσει τοῦ κυρίου. Note 94. ἀνθρωπήσει.

S. ܘܠܐܢܫܘܬܗ ܕܡܪܢ

Contra Apollinarium, l. I. variae lectiones of the Greek text presupposed by the Syriac.

Title – ἔκθεσις .... περὶ τῆς θείας καὶ ὁμοουσίου τριάδος καὶ τῆς τοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως [καὶ] κατὰ ᾿Απολλιναρίου.

§ 1. τοῦ εὐσεβοῦς], syr.: τῆς εὐσεβείας. — ἄκοπος] s. add. ἀγαπητέ. — ἀγαπητέ] s. om. — καθήσεται . . . ἴδια] syr. reads 2nd. pers. plur. imperative, confusing καθήσεται with καθήσετε (?). κατὰ μόνας, καὶ σιωπῇ, καὶ ἡσυχίᾳ πράξετε (?) τὰ ἴδια. — καὶ τὰ ἴδια] s.: καὶ τὸ, τὰ ἴδια. — συνειδώς] συνειδω ([1]) and translates ܫܪܐ ܠܐ. — ἠρώτησας] syr. ἃ ἠρώτησας: ἅ in correlation with τὰ αὐτά. — ἀναβλαστάνει] s. ἀνέβλαστε. — παραγγέλματα] syr. seems to have derived this word from αἴγλη (παραιγλήματα), rendering ܦܘܪ̈ܐ or ܐܘܪ̈ܐ. — ἵνα ἤ τινες] s. ἵνα εἴ τινες. — ἀνανήψαντες] syr. add. ἑαυτοῖς, in opposition to ἄλλους which follows.

§ 2. εἶθ' οὕτως] s. εἶτα. — τὸν θεὸν Λόγον] s. τὸν λόγον θεόν — τοῦ πάθους] s. τῶν παθῶν. — ὡς γὰρ ὀργανικῷ] s. τῷ γὰρ ὀργανικῷ. — καὶ ὅτι δύο] s. καὶ δύο. — νοῦς ἐν αὐτῷ] s. νοῦς ἑαυτῷ. — σαρκὸς μὲν καινότητα] s. σαρκὸς ἐν καινότητι. — ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ] s. ἦν ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ.

§ 3. αὐτῶν τὰ σοφίσματα] s. ms. A om. αὐτῶν. — εἰς μετάπτωσιν σαρκός] s. μετάπτωσιν εἰς σάρκα. — ὡς δόκησιν] s. δόκησιν. — ἄκτιστος μὲν γὰρ] s. om. μὲν. — ἀΐδιος] s. should read ܡܬܘܡܝܘܬܐ. — Χριστοῦ . . . ἀνισταμένου] s. Χριστὸς . . . ἀνιστάμενος. — ἀδελφῶν ἡμῶν] s. ἀδ. ὑμῶν. — παθητοῦ καὶ πρωτοτόκου] s. παθητὸς καὶ πρωτοτόκος. — πῶς τὸ ἄκτιστον] s. ἢ πῶς τὸ ἄκτιστον. — ὀστέοις] s. videtur legendum: ܕܓܪ̈ܡܐ. — τοῦ πάθους] s. τῶν παθῶν. — ὑποτίθεσθε] s. φύσιν ὑποτίθεσθε ὡς.

§ 4. ἡ τῆς θεοτόκου Μαρίας] ὃς ἐκ τῆς Μαρίας. — ἐκ τοῦ Δαβίδ] ἐκ τοῦ ᾿Αδάμ. — οὐ μὲν αὐτό] s. οὐδὲ αὐτό. — μετόχους ἐ αὐτοῦ] s. μ. αὐτοῦ.

§ 5. ὥσπερ αὐτό] s. ὥσπερ αὐτός. — ἢ πάντως] s. ἀλλὰ πάντως (or did s. read ἢ as εἰ ?). — τὸ μηδέπω . . . γέγονε] s.: τὸ μηδέπω

([1]) So Lebon. But perhaps the syr. translator read συνιδών with Cod. Seguer.

ὑπάρξαν καὶ οὐ λέγεται ὅτι γέγονε. — μή τι . . . γεγονέναι] s. μὴ οὖν μήθ᾽ ὅλως γεγονέναι — εὐθύς] s. omittit. — καὶ τὴν παθητήν] s.: οὕτως τὴν παθητὴν. — τῇ ταυτότητι τῦς φύσεως] s.: τῇ ταυτῇ φύσει, vel legendum ܒܗܿܘ ܕܒܗܿ ܒܗ ܒܗܿ ܕܟܝܢܐ. — καὶ αἵματος καὶ ὀστέων] s.: καὶ ὀστέων καὶ αἵματος. — εἴποι φύσιν εἶναι], s.: εἴποι φύσεως εἶναι — ἐν ἑαυτῷ] s.: αὐτὸς ἐν αὐτῷ. — τὴν καθαίρεσιν] s.: τὴν ἀφαίρεσιν. — τὴν ἀπολύτρωσιν] s.: τὴν καθαίρεσιν. — ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ] s. inverts.

§ 6. καὶ τὴν προσκύνησιν] s. om. καί. — θεϊκῶς] s.: θεϊκῇ προσκυνήσει. — τὸν πατέρα μου] s. om. μου. — ὀστέων καὶ σαρκός] s. σαρκὸς καὶ ὀστέων. — καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα] s. καθὼς ἐμὲ οὐκ ὄντα ἀλλ᾽ ἔχοντα θεωρεῖτε. — ἄῤῥητός] s. add. τις. — οὐκ ἐνεργείας τόπῳ] s.: οὐκ ἐνεργείας τρόπῳ. — κατὰ φύσιν σῶμα καὶ ἀδιαίρετον ἢ πάλιν κατὰ φύσιν] s.: κατὰ φύσιν ἢ σῶμα σῶμα, καὶ ἀδιαίρετον ἢ πάλιν καθ᾽ ἕνωσιν. — καὶ ὅλη . . . θεωρεῖται] s.: ὅλης τῆς τοῦ θανάτου καὶ τῆς γεννήσεως πραγματείας εἰς τὴν ἡμετέραν ζήτησιν καὶ ἀνάκτισιν θεωρουμένης.

§ 7. καὶ τίς ἦν ἐν τούτοις] s. om. ἦν. — εἰ ταῦτα] s. om. εἰ. — ἐκ παραβάσεως] s. τῇ παραβάσει δὲ. — ταύτην ἀνίστησι] s.: ταύτην ἀναστήσῃ. — ἵνα δείξῃ] s. καὶ δείξῃ. — κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν] s. κατὰ τὸν ἀρχέτυπον πλάσεως. — ὃ Ἀδάμ] ὁ Ἀδάμ. — κατενήνοχε] s. ἡμᾶς κατενήνοχε. — χριστός] s. add. δέ. — καὶ ὅπερ Ἀδάμ] s. καίτοι ὁ Ἀδὰμ τὸν. — χριστὸς] s. add. δὲ. — ἵνα εἷς ᾖ τὰ ἑκάτερα] s.: ἐν ἑκατέροις. — ἐπιδειξάμενος] s. ἐπιδείξῃ. — ἐχαρίσατο αὐτῷ] s. add. ὁ θεός.

§ 8. δημιουργὸς λόγος] s. om. λόγος. — ὁ θεὸς λόγος] s. ὁ λόγος θεός. — καίτοι ἑνὸς ὄντος] s. καίτοι ἕν ἐστι; sed videtur legendum ܗܘܐ ܒ ܚܝ ܐܠܗܘܬܗ. — τὸ μὲν τοῦ πνεύματος . . . δείκνυσι] s. τὸ μὲν . . . νοούμενον πνευματικὸν δείκνυται. — δείκνυσθαι] s. δείκνυται. — ἑνὸς ὄντος νοηθήσεται] s. ἑνὸς ὄντος υἱοῦ καὶ τοῦ . . . Ἀδὰμ νοηθήσεται. — τὸν ἐκ γῆς Ἀδάμ] s. om. ἐκ γῆς. — ἢ παρὰ τὸν Ἀδάμ] s. add. νοηθῇ. — αὐτὸν τοῦ Ἀδάμ] s.: αὐτοῦ τοῦ Ἀδάμ. — ἔσεσθε] s. ἐστέ.

§ 9. τοῖς ῥήμασι τοῖς] s.: τοῖς. — λέγειν ἢ] s. ἢ λέγειν ἤ. — καὶ γὰρ καὶ] s. καὶ. — θεὸς λόγος] s. ∼. — καὶ ὅτι ὁ ὁμοούσιος] s. om. ὅτι. — ἐκ σπέρματος τοῦ Δαβίδ] s.: υἱὸν τοῦ Δαβίδ. — τῆς φύσεως ἔχει] s. τῆς φύσεως ἀδιαίρετον ἔχει.

§ 10. αὐτοῦ γενομένην σάρκα] s.: αὐτοῦ γενομένη σάρκα (γεν. refertur ad ἑνώσει). — ὁ θεὸς ἄνθρωπος γέγονε] s.: θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος γέγονε. — οὔτε ἀκούετε] s.: οὔτε ἀκούειν (?). — εἰς τὸ γενέσθαι . . . τῆς δόξης αὐτοῦ] syr. om. εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ ut pergit cum Peshiṭta Philipp. III 21 ܒܕܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܫܘܒܚܗ. — λόγον δὲ καὶ θεόν] s. om. καί. — ἂν λέγοιντο] s. add. ܐܠܗ̈ܐ ܗܘܘ = ܠܗ̈ܘܢ. — καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός] s. καὶ ἄνθρωπος καὶ ὁ αὐτός. Χριστὸς Ἰησοῦς] s. ∼. — ἀντιλύτρον] s. om. Χριστὸν Ἰησοῦν] s. ∼. — πάλιν] s. ad. φησί.

§ 11. ἐκ τῆς ὁμολογίας] s.: τῇ ὁμολογίᾳ. καθ' ὑμᾶς τοῦ ὁμοουσίου] κατὰ τοῦ ὁμοουσίου. — οὐδὲ γὰρ ὁ Πατήρ] s.: οὐ γὰρ ὁ Πατήρ. — σάρκα ἐφόρεσεν] s.: σῶμα ἐφόρεσεν — καὶ μὴ παθών] s.: καὶ ὁ μὴ παθών. τῇ μὲν θεϊκῇ] s.: τῇ μὲν τῆς θεότητος. Πέτρος] s. add. χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί. — γεύσασθαι θελήσας] γευσαμένου σαρκὶ. — ὅτι γέγονε] καὶ γέγονε — ἄνθρωπος Χριστός] s. add. Ἰησοῦς. — καὶ πάλιν ὅτι γέγονε . . . εἷς ἐστιν] s. καὶ πάλιν· ὁ δὲ μεσίτης . . . εἷς ἐστιν.

§ 12. παρὰ τὸν λόγον] s.: παρὰ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — ἰδιοποιήσατο φυσικῇ γεννήσει, κρείττων] s. ἰδιοποιήσατο, φυσικῇ γεννήσει κρείττων. — ἐκ τῆς τοῦ . . . γενέσεως] s.: τῇ ἐκ τοῦ πρ . . . . γεννήσει. — γέγονεν, ἰδία] s. γέγονεν ἰδία, — γεγεννήμεθα] s. legit γεγενήμεθα. — συναΐδιος, ἐκ τούτου] s. συναΐδιος. τοῦτο δέ. — ἐρεῖτε] s. ? λεγόντων ὑμῶν. — τοιαύταις] s.: ταύταις. ὁμοούσιον] s. τὸ ὁμοούσιον ἑνώσεως. — ἐπιδεχόμενον] s. ἐπιδεκτικόν. ἐκδεικνύμενον] s. ἐπιδεχόμενον. — καὶ τί ἔτι] s. τί οὖν ἔτι. — τοίνυν ματαία] s. ∼. — ἴσα γὰρ φρονεῖτε τῶν] s. ἴσως γὰρ φρονεῖτε τὰ τῶν. ὁ λόγος δὲ] s. ὁ λόγος γὰρ. — ἢ ὁ λόγος, σὰρξ ἐγένετο] s. ὁ λόγος· ἀλλ' ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. — ἀεὶ] s. om. — πεποίηται] s. πεποίηκε. — καὶ ἀδιαιρέτου σαρκός] s. ἀδιαιρέσεως ?. — ἀνθρωπίνη] s. add. μόνη. — οὐ τὸ σῶμα ἐν] s. οὐ τὸ σῶμα, ἐν . . .

§ 13. ἔσωθεν ἐν ἡμῖν] s. ἐν ἡμῖν ἔσωθεν. — σημασία] s. bis. — κατὰ φύσιν μόνος] s. κατὰ φύσιν καὶ μόνος. — ἀναιδεῖς τὴν ψυχήν] s. ἀναιδεῖς τῇ ψυχῇ. — δυσφημεῖν] s. δύσφημον. — καὶ τὸ σῶμα] s. om. καὶ. — Ἢ εἰ μὴ] s. καὶ εἰ μή. — τοῦτο καὶ τῆς] s. καὶ τοῦτο καὶ τῆς. — οὐ μόνον] s. καὶ οὐ μόνον.

§ 14. ἐν δεσμοῖς] s. add. τοῦ θανάτου. But probably we should read ܕܡܘܬܐ for the ܕܡܘܠܐ of the mss. — μορφὴν ἰδίας . . . παρα-

στήσας] s. ἰδίας ψυχῆς ἀνεπιδέκτου τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου παραστήσας. — Correct ܕܢܦܫܐ (1⁰) and the error of punctuation; then s. = Greek, except for the omission of ὡς δεκτικήν. — ἀνθρωπίνην τοῦ λόγου] s. om. τοῦ λόγου. — καταδικάζεται] s. κατεδικάσθη ?. — καὶ ἕτερον τόπον] s. om. καί. — ἂν λέγοιτε] s. uses ܠܡܐܡܪ to render ἂν ?. — καὶ ἐκ μὲν τῶν . . . γεγονέναι] s. καὶ ἐκ τῶν δύο τόπων τῇ ἀνακλήσει γεγονέναι.

§ 15. τῆς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ] s. inserts certain words which seem to be an explanation of ἐπισπορὰ added by the Syriac translator. — ἐν τῇ φύσει] s. ἐν τῇ προθέσει. — ἀλλὰ φύσεως] s. ἀλλὰ προθέσεως. — παρέτρεψεν] s. καὶ παρέτρεψεν. — εὑρέσεως ἁμαρτίας] s. om. ἁμαρτίας. — μάτην δὴ] s. μάτην δέ. — ἐταράχθη δὲ] s. om. δέ.

§ 16. τῷ γὰρ ὑπονοεῖν] s. τὸ γὰρ ὑπονοεῖν. — εἰ δὲ ἐπ' ἀληθείας εἴρηται] s. add. καὶ γέγονεν (or εἴρηται καὶ γεγόνασιν). — τὸ ἐννοεῖν] s. ταῦτα δὲ ἐννοεῖν. — ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ] s. ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν. — τέλειος κατὰ πάντα, θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός] s. τέλειος κατὰ πάντα θεός, καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός. — διὰ τοῦτο γὰρ καὶ] s. om. καί. — γενομένων· φύσει γὰρ καὶ ἀληθείᾳ τὰ . . .] s. γενομένων ἀληθείᾳ· φύσει γὰρ τὰ . . .

§ 17. ἐν μὲν γὰρ] s. om. μὲν. — ἔτι γίνεται] s. om. ἔτι. — τῆς ἐπισπορᾶς] note gloss on the word ἐπισπορά as in § 15. — κόπου . . . ἀναστάσεως] s. om. all the καί. — ἵνα ὅπου] s. καὶ ὅπου. — καὶ τὸ ἔσωθεν] s. om. — τῆς ζωῆς Ἰουδαῖοι] s. om.

§ 18. ἐπὶ τῆς τοῦ σταυροῦ] s. ἐπὶ τῆς περὶ (?) τοῦ σταυροῦ.

§ 19. καὶ τὸν ἔξωθεν συνεστήσατο ἑαυτῷ ὁ λόγος] s. om. ἑαυτῷ ὁ λόγος. — ἀντέδωκεν] s. δέδωκεν. — τὸ κατὰ φρόνησιν ἁμαρτῆσαν, τὴν ψυχὴν] s.: τὴν κατὰ φρόνησιν ἁμαρτήσασαν ψυχήν. — ἔτι οὖν] s. add. καθ' ὑμᾶς. — λύτρον ἀντιδιδούς] s. εἰς ἀντίλυτρον διδούς. — καὶ ἀρχῆθεν] s. om. καί. — εἰ τῆς πλάσεως] s. εἰ μὲν τῆς πλάσεως.

§ 20. πῶς τοίνυν λέγετε] s. add. θεόν. — λόγον δὲ ἐνεργῆ] s. λόγον γὰρ ἐνεργῆ. — ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν] s. καὶ σοφίαν ἐξ οὐρανοῦ. — πλεῖον παρ' ὑμᾶς] s. add. γάρ. — ὥσπερ] s. add. γάρ. — οὔτε δὲ] s. οὔτε γάρ. — ἀνθρώπου λέγεται] s. ἀνθρώπου ψυχὴ λέγεται. — ταῦτα λαλεῖν] ταύτας ἐπινοίας (or εὑρήσεις) λαλεῖν. —

αὐτὸς ὢν θεὸς ἀληθινός] s. add. καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἀληθινός. — λυτρώσηται ἡμᾶς] s. om. ἡμᾶς. — τοῦ φρονοῦντος . . . δύνασθαι] s. φρονοῦντες τὴν σάρκα ἑαυτῇ δύνασθαι. — εἰ γὰρ τοῦ ἄγοντος] s.: εἰ γὰρ χωρὶς τοῦ ἄγοντος. — ἕπεται δὲ] s.: ἕπεται γὰρ . . .

§ 21. ὡς ἐπὶ ἕνα . . . τὸν λόγον] ὡς ἕνα τῶν προφητῶν ἐπιδεδημηκέναι τὸν χριστόν. — ἄνθρωπος γέγονε] s. καὶ ἄνθρωπος γέγονε. — τῶν πρωτοπλάστων] s. om. — διὰ τί δὲ καὶ ὁ κύριος] s. om. δέ. — ἔσεσθε] s. ἐστέ. — οἱ πιστεύσαντες] s. οἱ πιστεύοντες. — τοῦ χριστοῦ] s. om. — ἐξωθεῖτε· καὶ τὴν σάρκα] s. ἐξωθεῖτε αὐτὴν τὴν σάρκα. — ὥσπερ δὲ] ὥσπερ γάρ. — οὕτω δ' αὖ πάλιν Σαβ.] s. οὕτω δὲ πάλιν καὶ Σαβ. — καταιτιώμενος] s. add. ἡμᾶς (with διαίρεσις and ἀρίθμησις in the genitive — or ἡμῶν with διαίρεσιν and ἀρίθμησιν). — οὕτω δὴ Μανιχαῖος] οὕτω καὶ Μαν. — ἐνανθρωπήσει] s. ἀνθρωπήσει. — καὶ ἀνθρωπολάτρας] s. ἢ ἀνθρ.

§ 22. καὶ ἕνεκά γε] s. om. καί. — ἐν χριστῷ . . . ἀμήν] s. om.

C. Moss.

LA COLLECTION CANONIQUE MELKITE D'APRÈS LES MANUSCRITS ARABES

DES XIIIe - XVIIe SIÈCLES

Les Délégués des différents rites orientaux à la Codification Canonique Orientale ont publié des études approfondies sur les sources de la discipline canonique de leur rite respectif et édité les textes qui la font connaître; ces études et ces textes constituent les quinze fascicules des *Fonti* — série III — édités par les soins de la Sacrée Congrégation Orientale.

Le fascicule XV a pour objet la discipline byzantine dans le droit particulier des Melkites d'après les textes du droit approuvé (1724-1932); pour la discipline antérieure au XVIIIe siècle, c. à. d. antérieure à la reprise des relations avec Rome, l'auteur, le R. Père A. Coussa, des Basiliens Alépins, renvoie au fascicule IX de cette même série, fascicule relatif aux sources de la discipline spécifiquement byzantine; la raison en est que le zélé délégué melkite a dû, à son grand regret, borner son travail à l'étude de la discipline nouvelle, l'état actuel de connaissance de l'ancienne discipline melkite ne lui permettant pas l'étude de la législation antérieure au XVIIIe siècle.

Dans la mesure de ses moyens le Séminaire melkite de Sainte-Anne de Jérusalem a voulu combler cette lacune en entreprenant la recherche et l'étude des sources canoniques antérieures au XVIIIe siècle; nous apportons ici les principales conclusions de ce travail (1).

(1) Ces conclusions sont le résumé d'un travail plus considérable, thèse de doctorat présentée à l'Institut Pontifical Oriental et qui trouvera place plus tard dans la série II des *Fonti* de la Codification Canonique Orientale.

Après avoir signalé brièvement ce qui a été fait jusqu'ici sur les sources de l'ancienne discipline canonique melkite, nous traiterons en deux articles de l'existence, de la formation et du contenu de l'ancienne collection canonique melkite.

Le R. Père Korolevskij, dans sa remarquable *Histoire des Patriarcats Melkites* (1), consacre quatre pages à l'étude du droit ancien des Melkites; il fait remarquer que les Cinquante Livres de Jean le Scolastique, le Nomocanon de Photius, les travaux des commentateurs Aristène, Zonaras, Balsamon, Blastarès n'ont pas trouvé place dans les sources de ce droit ancien de l'Eglise melkite que nous font connaître les manuscrits arabes des grandes bibliothèques d'Europe et de Beyrouth; il conclut que « l'ancien droit byzantin considéré dans ses parties vraiment anciennes et non dans les commentateurs du moyen âge, reste comme la base » de l'ancienne discipline de cette Eglise.

Les RR. PP. Abéla, S. J., et Coussa, B. A., dans deux monographies portant sur la discipline « nouvelle » des Melkites reproduisent les conclusions du R. Père Korolevskij pour ce qui touche le droit « ancien » (2); avec lui ils renvoient aux manuscrits arabes des bibliothèques d'Europe, à celle de Beyrouth (3) et au livre de Riedel où est reproduite l'analyse de neuf manuscrits canoniques arabes melkites d'après les catalogues de la Vaticane, de la Nationale (Paris) et de la Bodléienne (Oxford) (4). Le R. Père Coussa donne aussi l'analyse d'un manuscrit canonique arabe melkite du XIIIe-XIVe siècle (5)

(1) Charon, *Histoire des Patriarcats Melkites*; Rome, 1911; t. III. *Les Institutions* p. 361-365.

(2) *Codificazione Canonica Orientale*, *Fonti*, fasc. VIII p. 282-284; 396-398.

(3) Les RR. PP. Abéla et Coussa auraient pu signaler un travail postérieur au livre du R. P. Korolevskij publié dans *Oriens Christianus* Bd V (1915) p. 293 seq. où le D. Graf donne une analyse détaillée des manuscrits de la bibliothèque du couvent Grec-Orthodoxe du Saint Sépulcre de Jérusalem.

(4) Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900. Malgré la portée générale de son titre ce livre n'étudie que les sources canoniques arabes des Coptes; en ce qui concerne les Melkites il reproduit seulement l'analyse des neuf manuscrits arabes melkites d'après les catalogues des trois bibliothèques indiquées ci-dessus, sans en étudier les documents.

(5) *Cod. Can. Orientale*, fasc. VIII, p. 398-399.

de la bibliothèque des Basiliens Alépins du couvent St Georges (Deîr es-Cheir).

Ces auteurs ne disent rien de travaux antérieurs de réelle importance cependant concernant l'ancienne discipline des Melkites; ces travaux ont surtout pour objet des traductions de documents contenus dans nos manuscrits arabes.

Au XVIIe siècle le maronite Echellensis a donné la traduction latine d'une longue préface relative au concile de Nicée I et de quatre groupes de canons attribués à ce même concile. le tout d'après le texte arabe de notre collection melkite (1). Quelques années plus tard Bévéridge (Beveregius) donnait le texte arabe et la traduction latine des préfaces et des canons des quatre premiers conciles oecuméniques, d'après un manuscrit arabe melkite de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (2). Au XIXe siècle la « Perpétuité de la Foi » traitant des « Canons conservés dans les Eglises Orientales » donnait, avec des remarques intéressantes, l'analyse d'un manuscrit de la Bibliothèque du Roi sous le titre: « De la collection arabe des Melchites ou Orthodoxes » (3) et consacrait plus loin à l'étude d'un document contenu dans nos manuscrits un nouveau chapitre: « Des Canons Arabes attribués au concile de Nicée » (4). Quelques années plus tard, enfin, Sanguinetti donnait dans *le Journal Asiatique* le texte arabe et la traduction française d'un autre document de nos manuscrits: « Les Préceptes de l'Ancien Testament » (5).

Voilà à notre connaissance tout ce qui a été publié sur le sujet qui nous occupe: ce sont, avec l'aperçu sommaire du R. Père Korolevskij, l'analyse de la plupart de nos manuscrits canoniques et la traduction de quelques-uns des documents qu'ils contiennent.

(1) Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. II, 981-1064.

(2) Beveregius, *Synodikon sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum*, Oxonii, MDCLXXII, t. I, p. 683-727. — Mansi, *op. cit.*, a reproduit cette version latine: t. II, 705-720; t. III, 575-580; t. IV, 1479-1482; t. VII, 407-422.

(3) *Perpétuité de la Foi*, (éd. Migne), Paris, 1841, t. III, l. IX, ch. 2, col. 1165.

(4) *Id.*, col. 1178.

(5) *Journal Asiatique*, Ve série, t. XIV p. 449 seq.; t. XV, p. 5 seq.

Article I.

Existence et formation de la collection canonique melkite.

1. *Inventaire des manuscrits.* — 2. *Leur analyse — A) Contenu ordinaire et indication de quelques documents propres à certains manuscrits. B) Tableau d'ensemble donnant la description exacte du contenu des meilleurs manuscrits.* — 3. *Formation de la collection.*

1. — Des nombreux catalogues de manuscrits que nous avons dépouillés pour connaître les manuscrits canoniques melkites cinq seulement doivent être signalés avec la cote et la date des manuscrits qu'ils analysent.

Bibliothèque Vaticane: Mai — *Scriptorum Veterum nova collectio e vaticanis codicibus* edita ab A. Mai — t. IV — 1831.

Codex Vaticanus arabicus 154 (XIIIe s.) = V 154; p. 291-293 (1).
Codex Vaticanus arabicus 155 (XIVe s.) = V 155; p. 294.
Codex Vaticanus arabicus 409 (XVe s.) = V 409; p. 503.

Bibliothèque Nationale (Paris): de Slane — *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale* — Premier fascicule — Imprimerie Nationale — 1883.

Codex arabicus 234 (XIIIe s.) = P 234; p. 58.
Codex arabicus 235 (XIIIe s.) = P 235; p. 59.
Codex arabicus 236 (XVe s.) = P 236; p. 60.
Codex arabicus 237 (XVIe s.) = P 237; p. 61.
Codex arabicus 242 (XVIe s.) = P 242; p. 63.

Bibliothèque Bodléienne (Oxford): Nicoll — *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium* — partis II^ae — vol. I — Oxonii — 1831.

Codex arabicus 36 (XIIIe s.) = O 36; p. 32 (2).

Bibliothèque de l'Université St Joseph de Beyrouth: Cheikho S. J. — *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bi-*

(1) Nous désignerons dans la suite chaque manuscrit par l'abréviation donnée ici.

(2) Riedel, op. cit., p. 138-146 reproduit l'analyse de ces neuf premiers manuscrits d'après les catalogues que nous avons indiqués.

bliothèque Orientale (Mélanges de l'Université St Joseph-Beyrouth) — t. XI, fasc. 5 — 1926.

Codex arabicus 514 (XIII[e] s.) = B 514; p. 217.
Codex arabicus 515 (XVII[e] s.) = B 515; p. 219 ([1]).

Bibliothèque du couvent Grec-Orthodoxe du St Sépulcre (Jérusalem): Graf — *Oriens Christianus* — Neue Serie — Bd V — 1915 — III *Die christlich-arabischen Handschriften des griechischen Klosters beim Hl. Grabe.*

Codex arabicus 10 (1679) = H 10; p. 297.
Codex arabicus 20 (XIII[e]-XIV[e] s.) = H 20; p. 304 ([2]).

Nous avons déjà signalé le manuscrit de la bibliothèque du couvent St Georges, des Basiliens Alépins, analysé par le R. Père A. Coussa B. A.; il ne porte pas de cote; nous le désignerons SG 1; il est du XIII[e]-XIV[e] siècle.

A ces quatorze manuscrits déjà analysés, nos recherches personnelles nous permettent d'en ajouter six autres dont l'analyse n'a pas encore été faite.

Bibliothèque Vaticane:

Codex Barberinianus arabicus 111 (1308) = VB 111 ([3]).
Codex Borgianus arabicus 148 (1592) = VB 148 ([4]).

Bibliothèque du couvent St Sauveur des religieux melkites Basiliens Salvatoriens:

Codex arabicus 307 (XIII[e] s.) = SS 307.

Codex arabicus 308 (XVII[e] s., mais copié sur un ancien ms.) = SS 308.

Codex arabicus 309 (XIII[e] s.) = 309 (ce codex n'est pas classé dans la bibliothèque; c'est nous qui le cotons 309).

([1]) L'analyse de ces manuscrits avait d'abord été publiée par le même auteur, en arabe, dans la revue *Al-Machriq* 1904 p. 279 seq. Cette importante bibliothèque possède plusieurs autres manuscrits canoniques arabes melkites mais postérieurs au XVII[e] siècle.

([2]) Un inventaire sommaire des mss. de cette bibliothèque avait été dressé primitivement par Koikylidès. — Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης ὑπὸ Κλεόπα Μ. Κοικυλίδου — Jérusalem 1901.

([3]) Nous en donnons l'analyse ci-après.

([4]) Ce manuscrit est signalé dans *Miscellanea Ehrle*, vol. V, Roma 1924, p. 18.

Bibliothèque du couvent St Jean Baptiste de Choueir des religieux melkites Basiliens Chouérites:

Codex arabicus 19 (XVIe s.) = SJ 19.

Bibliothèque du Séminaire des Syriens catholiques à Charfé:

Codex arabicus 4 (XVe s.) = C 4.

Il existe donc en plus des quatorze manuscrits déjà analysés, sept autres manuscrits canoniques melkites non encore analysés, ce qui porte à vingt et un le nombre des manuscrits qui nous font connaître l'ancienne collection canonique des Melkites.

2. – A) Bien que certains de ces manuscrits renferment l'un ou l'autre document que d'autres ne contiennent pas, dans l'ensemble cependant tous les manuscrits rapportent les mêmes documents; l'ordre seul dans lequel ils les présentent varie; aussi pour prendre une connaissance générale de leur contenu nous allons faire tout d'abord l'analyse détaillée d'un des plus anciens et des plus complets; nous donnerons à chacun des documents un numéro d'ordre qui nous permettra de dresser dans la suite un tableau d'ensemble où apparaitra clairement et le contenu des principaux manuscrits et l'ordre dans lequel ils renferment les documents.

Codex Vaticanus Barberinianus 111.

1. Double index et court exposé des hérésies condamnées par les six premiers conciles oecuméniques; f 2^v.
2. Actes des Apôtres après l'Ascension de Notre Seigneur; f 6^v.
3. Les canons des Apôtres ou tiṯlasât — 81 canons; f 20^v.
4. Les canons des Apôtres sur le sacerdoce; f 36^v.
5. Concile d'Ancyre; 24 canons; f 51.
6. Concile de Néocésarée; 14 canons; f 59^v.
7. Histoire de Constantin et d'Hélène et notice sur les premières sectes; f 63^v.
8. Notice relative au concile de Nicée I; f 71^v.
9. Concile de Nicée I; 20 canons; f 77^v.
10. Concile de Nicée I; 84 canons; f 86^v.

11. Concile de Nicée I — Statuts relatifs aux monastères et aux moines; f 113ᵛ.
12. Concile de Gangres; 20 canons; f 128ᵛ.
13. Concile d'Antioche; 25 canons; f 134ᵛ.
14. Concile de Laodicée; 59 canons; f 143ᵛ.
15. Concile de Sardique; 21 canons; f 157.
16. Concile de Constantinople I; 4 canons; f 161ᵛ.
17. Concile d'Ephèse; 1 canon; f 170ᵛ.
18. Concile de Chalcédoine; 27 canons; f 174.
19. Concile de Constantinople II; f 188.
20. Concile de Constantinople III; f 189ᵛ.
21. Concile In Trullo; 102 canons; f 207ᵛ.
22. Canons d'Epiphane, patriarche de CP.; 137 canons; f 242ᵛ.
23. Liste des hérétiques; f 268.
24. Profession de foi à dire le Jeudi Saint à la consécration du St Chrême; f 269.
25. Noms des 72 disciples; f 271ᵛ.
26. Canons Spirituels; f 272.
27. Statuts de l'Ancienne Loi; f 309.
28. Canons des Empereurs Constantin, Théodose et Léon; 130 canons; f 334ᵛ.
29. Canons de St Epiphane, patriarche de CP.; 44 canons; f 367ᵛ.
30. Canons de St Basile; 14 canons; f 371ᵛ.
31. Procheiros nomos; f 375ᵛ.
32. Canons de St Basile; non numérotés, on peut en compter 35; f 448ᵛ.
33. Canons de Jean le Jeûneur, patriarche de CP.; f 454ᵛ.
34. Règles relatives au comput; f 463ᵛ.

C'est là, mis à part les trois derniers documents, le contenu ordinaire de nos manuscrits. Contenu ordinaire, avons-nous dit, parce que il y a des exceptions. Elles ont pour cause le fait que certains manuscrits ont perdu bon nombre de leurs folios soit au commencement soit à la fin soit aux deux à la fois: ainsi V 155, P 237 et H 20; une autre cause est que certains copistes ne nous reproduisent que certains documents sans nous donner le motif de leur choix: ainsi SS 307 qui parle bien des conciles oecuméniques mais ne nous rapporte pas leurs actes, ainsi aussi SS 308 qui ne reproduit que trois documents.

D'autres manuscrits ajoutent au contraire à ce contenu ordinaire certains documents. Dans la moitié environ de nos manuscrits — le tableau que nous dresserons tout à l'heure les fera connaitre — nous trouvons:

Concile de Nicée II; 22 canons.
Concile de Nicée II; 88 canons.
Canons de Clément, pape de Rome.
Profession de foi de Hiérothée.

Quatre ou cinq manuscrits contiennent une profession de foi attribuée à Denys l'Aréopagite; deux autres, V 154 et SJ 19, 121 canons du concile de Carthage « au temps d'Honorius à Rome »; deux autres, V 154 et B 509, un groupe de 22 canons de St Basile; deux autres enfin, O 36 et H 10, des « Chapitres » (*Képhalaia*) écrits à Byzance par l'Apôtre Jean. Nous passons sous silence quelques autres documents qui nous semblent sans importance pour le but que nous poursuivons ou qui ne se trouvent que dans l'un ou l'autre de nos manuscrits: voir en particulier O 36 loc. cit.

B) Nous allons maintenant dresser un tableau d'ensemble où apparaîtront à la fois et le contenu de nos manuscrits et l'ordre dans lequel se succèdent leurs documents; nous aurons ainsi, sous une forme un peu spéciale, leur analyse détaillée et précise.

Dans ce tableau ne figurent pas V 155, P 237, H 20, SS 307 et SS 308 qui sont trop incomplets, comme nous venons de l'indiquer. Nous laisons aussi de côté SG 1 qui est plus complet que ces derniers mais qui est unique en son genre par fantaisie du copiste, semble-t-il. Le nombre des manuscrits figurant au tableau est ainsi réduit à quinze.

Nous prenons pour base l'ordre des documents du VB 111 que nous venons d'analyser; nous omettons ses trois derniers documents parce que 32 et 33 ne se rencontrent que dans SS 307 et le dernier ne se retrouve pas ailleurs. Aux documents de VB 111 nous ajoutons ceux que nous venons de signaler dans bon nombre de manuscrits.

3. — Formation de la collection. En tenant compte seulement des documents contenus dans les manuscrits et de l'ordre dans lequel ils se présentent, nous pouvons les grouper en deux

familles. Douze manuscrits en effet nous donnent les documents conciliaires dans un ordre très caractéristique: après les canons des Apôtres viennent Ancyre — Néocésarée, puis Nicée, les autres conciles provinciaux et enfin les autres conciles œcuméniques [1]. Les trois autres manuscrits V 154, V 409 et C 4 s'écartent entièrement de cet ordre et donnent après les canons des Apôtres tous les conciles provinciaux, puis tous les conciles œcuméniques.

La collection conciliaire représentée par les manuscrits du premier groupe ne se retrouve pas dans les plus anciens manuscrits syriaques [2]. Chez les Nestoriens Ebedjésus, métropolitain de Nisibe, mort en 1318, dans l'« Enumération des canons que l'Eglise d'Orient reçoit, admet et observe » [3] décrit une collection qui par l'ordre des conciles et le nombre de leurs canons rappelle la nôtre. Nous devons à une aimable communication du Rév. Père Raphael Rabban, prêtre catholique de rite chaldéen, que nous a transmise le Révérend Père Herman, de savoir que la collection d'Elias Djauhari, métropolitain nestorien de Damas vers 893, et celle d'Ibn at Tayyib, mort en 1043, présentent aussi les conciles d'Ancyre et Néocésarée avant celui de Nicée; il y a là probablement un indice caractéristique. Mais nous pouvons laisser de côté pour le moment ces collections nestoriennes car à l'aide de nos seuls manuscrits melkites nous pouvons remonter à une

(1) Cette caractéristique laisse cependant subsister quelques divergences entre ces manuscrits; mais cela est sans importance pour le but que nous poursuivons ici.

(2) Nous devons ce renseignement à l'obligeance du Révérend Père Herman, recteur de l'Institut Pontifical Oriental, qui nous a fait savoir que les collections décrites par Schulthess, *Die Syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalzedon*, Berlin 1908 rapportent tous les conciles dans l'ordre traditionnel: Nicée, Ancyre, Néocésarée... Les manuscrits de ces collections contiennent deux versions syriaques — faites indépendamment l'une de l'autre — sur des originaux grecs substantiellement équivalents. Un colophon nous fait savoir que l'une de ces versions a été effectuée l'an 501. Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strassburg 1910, p. 4-5, fait remonter la date de l'original grec de l'autre certainement avant 451 et probablement avant 431.

(3) Chabot, *Synodicon Orientale* ou Recueil des Synodes Nestoriens (tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale t. XXXVII, Paris, 1902) p. 611.

époque antérieure à Elias Djauhari dans la formation de notre collection.

En tête de notre collection nous avons signalé sous le titre « Index » un document reproduit dans bon nombre de nos manuscrits. Cet index n'est pas la table des matières du manuscrit dans lequel il se trouve car il fait suite souvent à une table des matières proprement dite et n'indique pas tous les documents du manuscrit où nous le trouvons; il s'arrête toujours dans son énumération aux 137 canons d'Epiphane; il n'est pas non plus une simple notice indépendante du contenu d'un livre; au contraire son titre et les expressions employées indiquent que le copiste veut donner l'analyse détaillée d'un manuscrit qu'il a sous les yeux. Or ce manuscrit ainsi décrit, représente une collection antérieure à celle de nos manuscrits — le concile de Constantinople III (680) est qualifié explicitement de « dernier des grands conciles » — et de laquelle la nôtre dépend: l'ordre des documents est celui des manuscrits du premier groupe, le nombre des canons coincide avec les mêmes particularités et les notices de chacun des conciles se retrouveront dans la suite du manuscrit avant les actes propres à chacun des conciles. Voilà donc une collection canonique melkite de la fin du VII[e] siècle ou du début du VIII[e], antérieure en tous cas à Nicée II, qui a servi de base ou de noyau à la collection représentée par douze de nos manuscrits.

C'est cette même collection qui est reproduite encore dans les trois manuscrits du second groupe: les sondages que nous avons faits dans le texte de l'un et l'autre groupe de manuscrits soit dans les notices des conciles et leurs canons, soit dans les autres documents, nous permettent d'affirmer que le même texte est partout reproduit; les variantes de deux manuscrits d'un même groupe sont aussi nombreuses que celles de deux manuscrits de l'un et l'autre groupe. Mais si la collection est la même pourquoi alors l'ordre de présentation des documents diffère-t-il? C'est encore l'index déjà indiqué qui nous fournit les éléments de la réponse à cette question. Cet index après avoir décrit les documents signalés ci-dessus donne sous une nouvelle forme des indications relatives aux conciles, d'abord aux conciles provinciaux puis aux conciles œcuméniques; rien dans les expressions n'indique la description du contenu d'un manuscrit; l'auteur s'attache seulement à définir l'erreur con-

damnée par chacun des conciles; c'est donc une courte histoire des conciles et des erreurs qu'ils ont condamnées que nous avons là; un des copistes a jugé bon de suivre cet ordre particulier des conciles et ainsi, tout en reproduisant le même texte que les manuscrits du premier groupe, il modifie cependant l'ordre des documents conciliaires de notre collection.

Article II.

Contenu de la collection canonique melkite.

§ 1. *Les Canons pseudo-apostoliques.* — § 2. *Les conciles provinciaux.* — § 3. *Nicée I.* — § 4. *Les autres conciles œcuméniques.* — § 5. *Les 88 canons de Nicée II.* — § 6. *Les canons d'Epiphane.* — § 7. *Les canons Spirituels.* — § 8. *Les Prescriptions de l'Ancienne Loi.* — § 9. *Les canons des Empereurs Constantin, Théodose et Léon.* — § 10. *Les canons de St Basile.* — § 11. *Le Procheiros nomos.* — § 12. *Les canons de Clément pape de Rome.*

Pour nous rendre compte du contenu de cette collection nous allons en examiner maintenant les principaux documents canoniques et en donner une description sommaire d'après le VB 111.

§ 1. Les Canons pseudo-apostoliques.

C'est nous qui groupons sous cette dénomination trois recueils de canons attribués aux Apôtres par notre collection. La Didascalie et les Constitutions Apostoliques qui ont joui de tant de faveur en Orient n'ont pas été reçues dans nos manuscrits. Les trois groupes de canons qui y ont trouvé place sont:

1. Les canons des Apôtres après l'Ascension de N. S.;
2. Les canons ou tiṯlasât des Apôtres par Clément;
3. Les canons des Apôtres sur l'organisation du sacerdoce.

1. — *Les canons des Apôtres après l'Ascension de Notre Seigneur.*

« Voici le livre des actes des Apôtres choisis et de leur conduite après l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, les canons et les lois qu'ils ont établis; c'est un des

livres de Clément » VB 111 f 6v. Après ce titre l'auteur donne une courte introduction historique, relate la conduite des Apôtres à l'Ascension et à la Pentecôte, énumère les pays évangélisés par chacun d'eux et donne enfin les canons. Ceux-ci ne sont pas numérotés; on peut adopter la division en trente canons indiquée par Ibn al-Assal (1).

Nau, dans la Didascalie des douze Apôtres, indique les éditions et versions qui ont été faites des diverses recensions syriaques et arabes de ce document (2) et il en donne lui-même une traduction française d'après un texte syriaque (3).

Notre texte diffère de tous ceux qui ont été édités et traduits jusqu'à maintenant; pour s'en rendre compte nous donnons la traduction du canon 2 de VB 111 que nous accompagnons en note de la traduction donnée par Nau du texte syriaque. « Loi du Dimanche. Il faut que vous vous réunissiez chaque Dimanche à la troisième heure du jour pour la prière, la lecture de l'Ancien et du Nouveau (Testament) et l'offrande du sacrifice; car c'est en ce jour que l'ange annonça à Marie la conception du Christ; c'est encore en ce jour qu'Il (le Christ) est ressuscité de la mort, qu'Il descendra du ciel au jour de la résurrection avec ses anges dans sa grande gloire et siègera avec ses disciples saints pour juger les vivants et les morts » (4).

2. — *Les canons ou tiṯlasât des Apôtres par Clément.*

« Voici les canons des Apôtres purs rapportés par Clément; ce sont les tiṯlasât que les disciples de N. S. J. C. ont établis d'un commun accord; leur nombre est de 81 » VB 111

(1) Safi Ibn al-Assal, canoniste copte, écrivit un nomocanon vers 1239; dans la préface il mentionne les sources utilisées et fait allusion aux sources Melkites; un témoignage aussi autorisé et de l'époque même où remontent nos plus anciens manuscrits nous semble précieux. Nous nous référons à sa dernière édition: Marc Dijrgès, *Le livre des canons,* Le Caire 1927 (en arabe); p. 7.

(2) Nau, *La Didascalie des douze Apôtres,* 2e éd. Paris 1912. Introd. XXIX (2).

(3) Nau, *op. cit.* Appendice I p. 223 seq.

(4) Id. p. 225: « Ils décidèrent aussi que le dimanche on ferait l'office, la lecture des saints livres et l'offrande, l'Eucharistie, parce que c'est le dimanche que le Christ est ressuscité des morts et monté au ciel, c'est encore le dimanche qu'il nous apparaitra à la fin avec ses saints anges ».

f 20v. Ce document est la version des canons dits apostoliques, conservés en grec au nombre de 84 ou 85. Dans notre texte l'addition dogmatique au canon 50 (éd. Pitra) est omise; les can. 47, 49, 50 (éd. Pitra) sont aussi omis; le canon 40 (éd. Pitra) est divisé en deux, 38-39; par contre les canons 42-43 (éd. Pitra) forment le canon 41 dans notre texte.

Ibn al-Assal dit que la version arabe de ces canons comprend chez le Melkites 83 canons [1]; en fait nous n'avons trouvé dans aucun de nos manuscrits ce nombre.

Tout comme pour le document précédent le texte de celui-ci diffère des recensions grecques et syriaques connues; ainsi dans le canon 1, alors que celles-ci disent simplement que l'évêque doit être ordonné par deux ou trois évêques, notre texte, lui, parle *du choix* et de l'ordination des évêques et *du patriarche* et demande que les évêques de la région et le peuple de l'éparchie à laquelle est destiné le futur évêque, prennent part à son élection.

3. — *Les canons des Apôtres sur l'organisation du sacerdoce.*

« Canons des Apôtres purs relatifs à l'organisation du sacerdoce » VB 111 f 36v. Ces canons ne sont pas numérotés dans nos manuscrits. Ils sont présentés parfois en groupes, ainsi dans O 36, V 154 et SG 1, où chaque groupe comprend plusieurs canons; le premier de ces trois manuscrits donne après le titre rapporté ci-dessus un nouveau titre pour le premier groupe: « Ce qui a été constitué par Simon Pierre, prince des Apôtres, au sujet des statuts, des préceptes, des canons et des jugements de l'Eglise; 7 chapitres ». La recension syriaque traduite par Nau [2] donne un groupement analogue, alors que celle d'Ebedjésus [3] conserve les canons séparés comme dans la plupart de nos manuscrits.

Signalons que pour ce document encore notre recension melkite donne des particularités que nous ne retrouvons pas dans la recension syriaque; ainsi dans les premiers canons, alors que celle-ci ne parle que de l'évêque, la nôtre fait aussi mention du patriarche.

(1) *Op. cit.* p. 7.
(2) Nau, *L'Octateuque de Clément,* Paris 1913; p. 99.
(3) Mai, *op. cit.* t. X, p. 17.

§ 2. Les conciles provinciaux.

Comme la plupart de nos manuscrits donnent en premier lieu Ancyre-Néocésarée, c'est par les conciles provinciaux que nous commençons la description des documents conciliaires de notre collection.

Avant de présenter chacun des conciles nous ferons une remarque générale. Les canons des conciles sont précédés d'une double notice: la première donne des renseignements relatifs au nombre des évêques présents au concile et à celui des canons qu'ils ont établis; l'autre indique bien aussi le nombre des évêques mais ne donne jamais celui des canons et s'attache au contraire à déterminer l'erreur qui a été condamnée. Cette seconde notice n'est que la reproduction partie par partie des indications données par la seconde partie de l'index que nous avons signalé ci-dessus; ces indications qui formaient là une sorte d'histoire de tous les conciles se trouvent reproduites ici séparément pour chacun des conciles, en une seconde notice.

1. — *Ancyre.*

« Synode d'Ancyre de la région de Galatie; le nombre de ses évêques est douze; ils firent 24 canons » V.B. 111 f 51; ce titre ou première notice est suivi du canevas des canons, puis il est répété et vient alors la deuxième notice.

Notre collection n'offre que 24 canons alors que la recension grecque de Pitra en a 25; cela tient à ce que les canons 22, 23 du texte grec forment ici un seul canon.

2. — *Néocésarée.*

« Voici les canons de l'assemblée qui se réunit à Néocesarée; elle est antérieure à celle des 318 évêques; elle est appelée de Carthage, de l'Afrique du Nord; le nombre de ses évêques est 50; ils firent 14 canons » V.B. 111 f 59v; vient ensuite le canevas des canons, puis, après la répétition du titre, une seconde notice.

Pour l'identification que fait notre collection dans l'une et l'autre notice entre Néocésarée et Carthage nous renvoyons

à l'essai d'explication qu'a donné Révillout ([1]), reproduite dans Hefele-Leclercq *Histoire des Conciles* T. I, 2me partie, p. 1142.

Notre texte ne donne que 14 canons alors que Pitra en a 15, parce qu'il réunit en un seul les canons 13 et 14 de ce dernier.

3. — *Gangres.*

« Concile de Gangres qui a eu lieu après celui de Nicée; le nombre des évêques est 15; ils firent 20 canons » VB 111 f 128v; après le canevas des canons et la répétition du titre vient une seconde notice; celle-ci est suivie de la lettre synodale qui énumère les désordres dont les Eustathiens se sont rendus coupables. Elle est entrecoupée par le texte des 20 canons, comme en beaucoup d'autres manuscrits grecs et latins ([2]).

4. — *Antioche.*

« Concile d'Antioche qui se réunit contre Paul de Samosate; le nombre de ses évêques est 13; ils portèrent 25 canons » VB 111 f 134v; vient ensuite le canevas des 25 canons, puis la répétition du titre et la seconde notice; celle-ci est suivie d'une courte lettre du concile et du texte des canons.

Nous ne trouvons dans notre collection aucune des professions de foi qui accompagnent ordinairement les actes de ce concile.

5. — *Laodicée.*

« Tel est le concile de Laodicée; le nombre des ses évêques est 29; ils firent 59 canons » VB 111 f 143v; suit le canevas des canons et après la répétition du titre la seconde notice et le texte des canons. Nous n'avons que 59 canons dans notre texte parce que la liste des livres canoniques qui compose habituellement le 60me canon fait ici défaut.

6. — *Sardique.*

« Concile de Sardique; le nombre de ses évêques est 140; ils portèrent 21 canons » VB 111 f 157; après le canevas des

([1]) E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques,* Paris 1881 p. 69-70 en note (extrait du *Journal Asiatique* 1873-1875).

([2]) Hefele-Leclercq, *op. cit.* T. III p. 1181.

canons et la répétition du titre vient une seconde notice suivie des noms des pays, auxquels appartenaient les évêques du concile, puis des canons.

A la suite des canons nous ne trouvons pas dans notre collection divers documents attribués à tort à ce concile (1); mais l'explicit des canons est suivi de cet explicit plus général: « Sont terminés tous les petits synodes et parmi les grands celui de Nicée; nous allons maintenant parler des autres grands synodes » VB 111 f 170v.

§ 3. Le Concile de Nicée I.

Nous séparons la description des actes relatifs à Nicée I de celle des autres conciles œcuméniques parce que nombreux sont les documents qui dans notre collection se rattachent à ce concile. Ce sont:

1. Une histoire de Constantin et d'Hélène et des premières sectes;
2. Une notice relative au concile lui-même;
3. Les 20 canons;
4. Les 84 canons dits arabiques;
5. Les statuts relatifs aux monastères et aux moines.

1. — *Histoire de Constantin et d'Hélène et notice sur les premières sectes.*

L'explicit des canons de Néocésarée est suivi de cette introduction: « Arrivés à cet endroit il nous faut rappeler le souvenir de Constantin et de sa mère Hélène car l'empereur a été le promoteur des synodes... » VB 111 f 63v. L'auteur nous parle ensuite d'Hélène, décrit les 17 premières sectes, revient à Hélène qui ayant obtenu par ses prières la conversion de Constantin, va à Jérusalem où elle construit de belles églises; sur les conseils de l'évêque de Jérusalem elle demande à Constantin d'intervenir contre les hérétiques.

2. — *Notice relative au concile.*

Constantin intervint en convoquant un concile. L'auteur nous rapporte les fables ordinaires relatives à la tenue et aux actes de ce concile; nous n'en disons rien. Tout ceci, ainsi que ce qui précède, a été traduit par Echellensis d'après le

(1) Hefele-Leclercq, *op. cit.* t. I p. 806-812; t. III p. 1157-1158.

texte arabe de notre V 154 (¹); cette traduction se trouve dans Mansi II col. 1055 seq. Bévéridge *op. cit.* nous donne la version latine d'une seconde notice qui précède les 20 canons; il laisse donc tout ce qui précède de côté; cette version latine est reproduite dans Mansi II col. 705.

3. — *Les vingt canons.*

« Lorsque les 318 évêques se sont réunis ils ont érigé 20 canons ». VB 111 f 77ᵛ; ce titre est suivi du canevas, puis du texte des 20 canons authentiques de Nicée I.

Nous avons déjà signalé pour les différents groupes de canons des Apôtres que notre texte offrait des particularités que nous ne trouvons pas dans les recensions grecques et syriaques; cette remarque vaut aussi pour les canons de tous les conciles; c'est pour cela que Bévéridge a intitulé sa version: « Prooemia et paraphrasis arabica in quattuor priorum generalium conciliorum canones » (²); une paraphrase des canons, c'est bien là la nature et la caractéristique de notre recension; c'est là aussi, nous semble-t-il, son intérêt. Nous donnons deux exemples caractéristiques que nous fournissent les deux premiers canons de ce concile.

Dans le texte grec le premier canon a pour objet la mutilation relativement aux ordres; dans notre texte ce même canon envisage à la fois et la mutilation et la circoncision. Le deuxième canon parle dans sa dernière partie de la peine de déposition dont doivent être frappés certains péchés; Balsamon et Zonaras ont interprêté le texte grec dans le sens le plus général, péché de l'âme et du corps (³); notre texte, lui, ne parle nullement de ces derniers péchés; il dit même explicitement qu'il ne s'agit pas de péché « corporel », mais de faiblesse dans la foi, de négligence dans les devoirs de son office, de fréquentation des hérétiques.

4. — *Les canons arabes.*

L'explicit des 20 canons: « Sont finis les saints canons des 318 Pères purs; ils sont au nombre de 20 » est suivi immédiatement de l'incipit suivant: « Voici les canons des 318 Pères qui se sont réunis dans le concile de Nicée; ils

(¹) Mai, *op. cit.* t. IV p. 292; Riedel, *op. cit.* p. 144 g 17.

(²) *Synodicon...* t. I p. 681. — Mansi, II col. 705.

(³) MG CXXXVII, col. 225 C seq.

suivent les autres; nous donnons leurs titres; ils sont au nombre de 83 » VB 111 f 86v; suit le canevas, puis le texte des canons.

Ce titre parle de 83 canons; dans le corps du manuscrit il y a en effet 83 canons numérotés mais le 83me est suivi d'un titre en rouge qui annonce le canon 84 qui est en fait donné; c'est donc bien 84 canons que comprend ce recueil dans la collection melkite. C'est ce chiffre d'ailleurs que signale Ibn al-Assal dans notre collection ([1]).

Ces 84 canons sont les fameux canons dits arabes ou arabiques parce qu'ils ont été connus en arabe pour la première fois. Pour ce qui concerne leur histoire, nous renvoyons à Hefele ([2]). Echellensis ([3]) a donné de ces canons une traduction latine d'après le texte d'un manuscrit arabe melkite déjà cité. Le canon 71 (bis) qu'il aurait trouvé dans certains manuscrits et qui a trait aux appels des évêques au Pontife Romain manque dans les manuscrits melkites que nous avons consultés; mais nous y trouvons toujours le canon 44 où est affirmée d'une façon si explicite la primauté romaine.

En ce qui concerne directement notre texte il nous faut signaler encore un travail du docteur Braun ([4]). Cet auteur donne la traduction allemande de plusieurs documents syriaques, et parmi eux nous trouvons un recueil de 73 canons syriaques attribués à Nicée I; c'est une recension plus ancienne et probablement la recension primitive de nos canons arabes; Braun indique les variantes de notre texte par rapport à celui qu'il traduit; elles sont sans importance. Tous les auteurs qui ont parlé de ces canons s'accordent, jusqu'à maintenant, pour les attribuer à un melkite du patriarcat d'Antioche.

5. — *Les statuts relatifs aux monastères et aux moines.*

A la fin du canon 84 du groupe précédent nous lisons: « Voici ce qu'ont prescrit les saints Pères relativement aux supérieurs des couvents et aux moines ». VB 111 f 113v; suit le canevas des canons et les canons. Seule la première partie

([1]) *Op. cit.*, p. 9.

([2]) Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 503-511.

([3]) Mansi, *op. cit.*, II col. 981-1030.

([4]) O. Braun, *De sancta Nicaena synodo*. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat, Münster 1898. (*Kirchengeschichtliche Studien*, IV, 3).

des canons correspond au sujet indiqué par le titre; la seconde a trait à des sujets divers: consécration des églises, commémoraison des Martyrs, les chorévêques, les magiciens.....

C'est probablement cette diversité de sujets qui a amené Echellensis à présenter en deux groupes bien distincts ces canons dans la traduction latine qu'il en a faite ([1]), mais cette séparation n'existe pas dans notre texte.

Les canons correspondent exactement à la dernière partie des canons arabes — canons 48-73 — de la recension syriaque dont nous venons de parler; on voit par là que cette recension a subi une grande transformation dans notre collection.

§ 4. Les autres conciles œcuméniques.

La description de ces documents conciliaires nous ferait dépasser les limites fixées pour cet article aussi nous contentons-nous d'indiquer quelques références relatives aux premiers conciles. Les notices et les actes de Constantinople I, d'Ephèse et de Chalcédoine ont été édités et traduits par Bévéridge dans son *Synodicon...* t. I, p. 699-727, d'après le manuscrit arabe melkite O 36. Mansi a reproduit la traduction latine: t. III, c. 575-580 = Constantinople I; t. IV, c. 1479-1482 = Ephèse; t. VII, c. 407-422 = Chalcédoine.

§ 5. Les 88 canons de Nicée II.

C'est bien au concile de Nicée II qu'est attribué par 7 de nos manuscrits un recueil de 88 canons. Il nous semble que jusqu'ici l'attention des canonistes n'a pas été attirée sur ce fait peu ordinaire. Les catalogues des manuscrits que nous avons signalés et Riedel lui-même signalent cependant ce recueil avec l'attribution qu'il porte dans nos manuscrits; lorsque Riedel étudie les conciles œcuméniques ([2]) il ne parle pas de ces 88 canons de Nicée II.

Voici comment ils se présentent dans nos manuscrits. Les 22 canons authentiques de ce concile sont précédés, comme ceux d'autres conciles, d'une notice dans laquelle il n'est fait aucune allusion à ce deuxième groupe de canons; nous y li-

([1]) Mansi, II col. 1011-1018; 1019-1030.

([2]) *Op. cit.*, p. 184 f.

sons, à la fin, qu'après avoir déclaré légitime la vénération des saintes icones, les Pères « ont établi ces saintes lois »; suivent les 22 canons authentiques dont l'explicit est: « Fin des saints canons du VIIe concile réuni à Nicée de Bithynie pour la deuxième fois. Entre le VIe et le VIIe concile il y a 135 ans. C'est une partie des canons au nombre de 22. Deo gratias » VB 154 f 333; cet explicit est suivi immédiatement de l'incipit suivant que nous faisons suivre du début du canon 1: « Voici une deuxième partie des saints canons du VIIe saint concile œcuménique. Disposition et rite pour élire les évêques et les conduire à la chirotonie et les prêtres et les diacres et au sujet du reste de l'arrangement du clergé et au sujet des religieux et des religieuses. C. 1: Les dons de Dieu donnés d'en haut pour l'amour des hommes sont grands et les plus grands sont le sacerdoce et la royauté; le sacerdoce... ».

Cela nous suffit pour identifier ce recueil et l'attribuer à son véritable auteur; qu'on en juge en comparant ce que nous venons de rapporter avec les premières lignes du canon 1 de la « Collectio LXXXVII titulorum » de Jean le Scolastique; nous en donnons une traduction littérale afin de mieux faire ressortir la dépendance de notre texte arabe du texte grec: « a. Ordonnance, comment il faut conduire à la chirotonie les évêques et les clercs et au sujet du reste de l'établissement du clergé soit des hommes soit des femmes. L'Empereur César Flavius Justinien, le très pieux auguste, à Epiphane le très saint archevêque et Patriarche œcuménique. Très grands sont parmi les hommes les dons de Dieu provenant de la bienveillance d'en haut, le sacerdoce et la royauté; celui-là distribuant les choses divines, celui-ci... » (1).

En rapprochant ce que nous avons traduit ci-dessus de notre collection melkite, de ces quelques lignes de Jean le Scolastique on voit que notre copiste reproduit l'œuvre de ce dernier. Le titre et le début du recueil original sont en réalité tout autres dans les manuscrits grecs (2); notre traducteur omet tout cela et mis à part le début de l'incipit « Voici une

(1) Pitra, *op. cit.*, II, p. 390. — Pitra reproduit presque intégralement l'édition de G. E. Heimbach, *Anekdota*, Leipzig 1840, t. II, p. 202-234.
(2) Id., p. 385-390.

deuxième partie des saints canons du VII[e] saint concile œcuménique », il donne comme titre du recueil les premières lignes du canon 1 du texte grec.

L'exemple que nous venons de donner nous semble suffisant pour le moment pour justifier l'identification que nous avons énoncée: ce recueil des 88 canons attribué par nos manuscrits à Nicée II est la traduction de la « Collectio LXXXVII titulorum » de Jean le Scolastique; traduction que nous avons constatée fidèle pour les canons et parfois même obscure à cause de cette fidélité même au texte grec. Nous pourrions énoncer les titres de ces canons et on verrait par là que la matière est la même dans les deux documents; mais cela nous entrainerait trop loin. Si nous avons 88 canons au lieu des 87 titres du texte original cela provient non de ce qu'un canon est ajouté ou un autre divisé en deux par le traducteur; mais de ce que celui-ci numérote canon 88 l'obligation qui est faite d'observer fidèlement et toujours les déterminations qui ont été portées. Aprés quoi il ajoute: « Fin des canons du saint concile œcumenique; c'est le VII[e] des grands conciles. Le nombre de ses canons est 88. Gloire et louange soient à Notre Seigneur » V 154 f 363[v].

Signalons cependant comme modification intéressante que notre auteur melkite a tendance à cacher l'origine impériale de plusieurs déterminations, origine expressément indiquée dans le texte grec; c'est ainsi qu'au lieu de lire: « Le même empereur à Epiphane... à Jean... », nous lisons: « Les Pères ont dit... L'assemblée pure a dit... »; au canon 27 cependant l'attribution du texte grec à l'empereur est maintenue: « Et ce grand roi à Ménas, notre saint Père, l'archevêque ».

Pour montrer l'importance attribuée dans l'antiquité à l'œuvre canonique de Jean le Scolastique, le Cardinal Pitra affirme que de nombreuses versions en furent faites « apud Syros, Aethiopes, Arabos, Slavos » (1); nous ne connaissons pas ces versions en langue arabe (2) auxquelles le savant canoniste fait allusion; peut-être M. V. Bénéchévitch qui vient

(1) *Op. cit.*, II, p. 370.

(2) Ce que dit Riedel, *op. cit.*, p. 129 nous laisse croire qu'en appendice de la collection canonique de Macaire f 155 du manuscrit indiqué se trouve reproduit notre recueil des 88 canons de Nicée II.

d'éditer la *Synagoga L Titulorum* dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière et qui se propose d'éditer les autres œuvres de Jean le Scolastique a-t-il trouvé les versions orientales auxquelles le texte cité fait allusion.

§ 6. - Les canons de Saint Epiphane.

Au tableau d'ensemble donné à la fin de l'article premier figurent deux documents attribués à St Epiphane, patriarche de Constantinople; le premier étant plus considérable que l'autre nous l'appellerons la grande collection par opposition au second, la petite collection.

Des quinze manuscrits qui figurent au tableau indiqué, un, P 234, ne donne que la grande collection, un autre, V 148, ne donne que la petite et trois autres V 154, P 242, C 4 n'en donnent aucune; les dix autres manuscrits reproduisent les deux collections. Elles y sont toujours séparées l'une de l'autre par divers documents; nous allons aussi en parler séparément et nous commençons par la petite parce qu'elle est plus connue.

« Voici les canons et sentences qu'a établis St. Epiphane, patriarche de Constantinople, pour Justinien le roi heureux, généreux, assisté de Dieu. Amin » VB 111 f 367v. Ce titre est suivi de canons numérotés de 1 à 44; ce dernier se termine par la formule: « Louange à Dieu toujours. Amin. ». Ce nombre ne se retrouve pas toujours le même dans tous nos manuscrits; c'est ainsi que d'après le catalogue, O 36 n'a que 25 canons; mais cela importe peu, car cette petite collection n'étant qu'un extrait de la grande, certains copistes ont pu faire un choix et reproduire moins de canons que d'autres.

Nous avons dit tout à l'heure que cette petite collection était plus connue que la grande; en effet, Pitra la signale comme un témoignage de la part prise par les patriarches de CP à l'élaboration des novelles des empereurs concernant les matières ecclésiastiques (1); Riedel (2) en donne une traduction allemande d'après la recension arabe des Coptes; elle y compte 35 canons; le copiste l'attribue à Athanase, patriarche de CP; mais ce n'est là, dit Riedel, qu'une fausse

(1) *Op. cit.*, II, p. 197.
(2) *Op. cit.* p. 289-294.

lecture du nom arabe Epiphane. A ce même endroit Riedel signale la grande collection dans un seul de nos manuscrits et se contente d'affirmer que rien de certain ne peut être dit à son sujet. Le R. Père Cheikho dans l'analyse de B 514 donne pour cette grande collection des références à Pitra et à Migne (1); mais dans aucun des passages cités nous n'avons trouvé allusion à la collection en question; elle nous semble donc entièrement inconnue.

« Voici les canons et sentences qu'a établis saint Epiphane, patriarche de Cp., pour le roi croyant et heureux dans la foi, Justinien (astṯîân) » VB 111 f 242v. Ce titre est suivi d'une courte introduction, puis de canons numérotés de un à cent trente sept, ce dernier portant l'explicit: « C'est la fin de ces canons. Gloire à Dieu toujours. Amin. ».

Dans presque tous nos manuscrits le nom de Justinien est mal orthographié, mais cela ne doit pas nous surprendre car la transcription en arabe des noms propres étrangers est très souvent fautive par suite de l'omission des voyelles. Ce qui est plus remarquable c'est que dans l'un ou l'autre manuscrit, O 36, par exemple, d'après le catalogue, ces canons sont attribués explicitement à Justinien qui les destine à Epiphane; nous maintenons l'attribution à Epiphane, car elle se trouve dans la plupart de nos manuscrits et c'est à Ephipane qu' est toujours attribuée la petite collection; quant à l'attribution à Justinien que l'on rencontre parfois, elle provient probablement du fait que les premiers canons reproduisent la législation de la novelle VI de Justinien.

Le nombre des canons rapportés dans cette collection est ordinairement 137, parfois 136, 138; mais cette divergence ne doit pas nous retenir, car VB 111 nous dit dans la notice relative au VIe Concile que celui-ci est suivi « des canons et sentences posés par St. Epiphane, au nombre de 136 », et cependant ce même manuscrit nous donne dans la suite 137 canons explicitement numérotés; quelques canons ont pu être aussi omis ou ajoutés suivant le goût du copiste.

D'après Pitra (*loc. cit.*) la petite collection ne serait que la reproduction de la novelle VI de Justinien, mise ici en

(1) *Mélanges... loc. cit.*, p. 218.

abrégé et partagée en différents canons; Grumel [1] reproduit cette indication. En fait, cela vaut pour les premiers canons soit de la petite soit de la grande collection; et encore faut-il faire remarquer que ces canons ne conservent aucune allusion à la novelle qu'ils reproduisent, non sans la modifier; chacun d'eux porte en effet cette attribution explicite: « Les saints Apôtres ont dit... Les saints Pères ont dit... ». Dans la grande collection les treize premiers canons, et dans la petite les onze premiers, reproduisent les déterminations de la novelle VI de Justinien; ils n'en sont cependant pas la simple reproduction, car certaines déterminations manquent et d'autres sont ajoutées. L'origine des autres canons est des plus variées; elle est explicitement indiquée dans certains manuscrits: canons des Apôtres, de Nicée, de Néocésarée, de Gangres, de Laodicée, de Chalcédoine, de St. Basile. On voit par là que l'une et l'autre collection ne sont qu'une compilation de canons déjà connus.

§ 7. – Les Canons Spirituels.

« Voici le livre des Canons Spirituels, ce qui signifie les droits de Dieu; c'est un des quatre livres des Rois qui ont été écrits dans la grande assemblée des 318, en présence de Constantin, le grand roi » VB 111 f. 272.

Quels sont ces quatre livres des Rois attribués dans ce titre au Concile de Nicée I? Disons tout d'abord que l'expression « livres des Rois » ne doit pas nous induire en erreur en nous laissant croire qu'il s'agit de décrets établis par les rois; d'après le contexte il s'agit bien de canons faits pour les empereurs, pour leur permettre d'assurer le bon gouvernement de la chrétienté. Les collections arabes des Coptes ont, elles-aussi, semblable expression et elles l'expliquent en disant expressément que ces livres sont le Procheiros Nomos, le livre Syro-Romain, l'Eclogé et les Canons Spirituels; chez Ibn al-Assal, l'Eclogé est remplacée par les Préceptes de l'Ancienne Loi. Les auteurs ont expliqué différemment cette attribution à Nicée I de canons qui portent en eux-mêmes

[1] Grumel, *Les Régestes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. 1, p. 91, n. 225.

l'évidence d'une tout autre origine; la meilleure explication nous semble celle que Nallino [1] donne en guise de conclusion de son étude sur la nature de la législation ecclésiastique des Coptes et des Melkites. L'Eglise d'Egypte — les Coptes en particulier — voulant opposer à la législation juridique religieuse dont se prévalaient les Musulmans une législation chrétienne régissant même les affaires temporelles attribua au Concile de Nicée réuni par le premier empereur chrétien des recueils de sentences des empereurs grecs, concernant les affaires temporelles; cela est d'autant plus admissible que les empereurs byzantins étant des hérétiques aux yeux des Coptes, ceux-ci ne pouvaient conserver à la législation impériale sa véritable origine; par contre l'attribution à Nicée donnait à ces recueils un éclat exceptionnel; ainsi « le pavillon couvraît la marchandise et en assurait l'écoulement; on ne demandait pas autre chose » [2].

Les Melkites, eux, n'ont pas commis cette « pieuse fraude »; en effet tout en recevant dans leur collection canonique ces différents recueils de lois impériales, l'Eclogé exceptée, ils leur ont conservé leur véritable origine; jamais ils ne les ont attribués à Nicée I. Si donc ils parlent de quatre livres des Rois écrits au concile de Nicée, c'est qu'ils font allusion à des livres autres que ceux qui portent cette attribution chez les Coptes. De fait tous nos manuscrits s'accordent pour attribuer explicitement au concile de Nicée I quatre groupes de canons, à savoir : les 20 canons authentiques, les canons arabiques, les sentences relatives aux monastères et aux moines et celui qui nous occupe présentement; alors cependant que les trois premiers groupes de canons se suivent toujours dans nos manuscrits, ce dernier ne se retrouve immédiatement après les trois autres que dans deux manuscrits, V 154 et P 235; mais comme le fait remarquer Nicoll dans son analyse de O 36, la place normale des canons de ce quatrième recueil est après les autres actes de Nicée [3]; c'est d'ailleurs ainsi aussi que l'a compris Echellensis qui

(1) NALLINO, *Libri giuridici byzantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII-XIII* (*Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 6), vol. I, fasc. 3, 4 marzo 1925), p. 109-110, 156-162.

(2) HEF.-LECL., *op. cit.*, t. I, p. 520 (1).

(3) *Op. cit.*, n. 35.

après les recueils de Nicée I déjà signalés, rapporte uniquement les « Canons Spirituels » sans faire aucune allusion aux autres livres des Rois attribués par les Coptes à ce même concile.

Le titre porté en tête du paragraphe est suivi d'une profession de foi ou plutôt d'une explication du symbole ; ce symbole contient l'addition qu'y fit le concile de Constantinople et la doctrine de Chalcédoine relative au Christ : « Nous croyons en Jésus-Christ... Dieu parfait et Homme parfait, sans confusion ni division » VB 111 f 272v ; ce qui dénote de toute évidence un auteur melkite. Cette constatation ressort encore de la défense faite dans un canon de se marier aux hérétiques : « Dieu exige des chrétiens qui suivent la *religion royale* de ne pas marier leurs filles à quelqu'un qui est étranger à leur religion... ni à un hérétique excommunié de la secte d'Arius, de Macédonius, de Nestorius, de Maron, des Jacobites ; on ne se marie pas avec eux » VB 111 f. 294.

Après cette profession de foi viennent les canons qui ne sont pas numérotés. Ils contiennent « un abrégé des principaux points de la discipline ecclésiastique touchant les devoirs des chrétiens, les mariages permis ou défendus, les religieux et religieuses, le jeûne, la prière, le ministère des autels, le divorce, les offices funèbres, l'excommunication et quelques autres matières » (1). Le dernier canon comprend une longue série d'exhortations aux « fils de l'Eglise de Dieu ».

Echellensis a donné de ces canons une traduction latine que reproduit Mansi (2) ; mais alors que pour les autres recueils attribués à Nicée I sa traduction est en général conforme au texte de nos manuscrits, ici nous constatons de notables divergences ; il omet en particulier deux canons relatifs à la légitimité du divorce en certains cas, canons que nous avons trouvés dans tous les manuscrits que nous avons consultés et même dans V 154 qu'Echellensis est censé traduire.

§ 8. – Les Prescriptions de l'Ancienne Loi.

Ce document a été édité et traduit par Sanguinetti : *Journal Asiatique* Ve série, t. 14, p. 449-500, t. 15, p. 5-66 ;

(1) Perpétuité de la Foi, *loc. cit.*, col. 1168-XXIII.

(2) Mansi, t. II, c. 1029-1054.

puis en un extrait: *Les Préceptes des l'Ancien Testament* — Paris, 1860. — L'auteur établit son texte d'après notre P 234 en indiquant les variantes que présentent nos autres manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

§ 9. – Les 130 canons des empereurs Constantin, Théodose et Léon. (*Livre Syro-Romain*)

« Voici les canons des sentences des empereurs victorieux et célèbres par la droiture de leur foi et dignes de mémoire, Constantin l'élu, Théodose et Léon; ils ont établi des lois excellentes et des sentences estimables dans leur pays et ils les ont imposées à leurs sujets » VB 111 f. 334v. Ce titre est suivi d'une longue dissertation dans laquelle l'auteur dit que dès la création Dieu avait posé de bonnes lois; c'est d'après ces lois que se sont conduits les saints personnages que la Bible nous fait connaître et qui ont laissé tout leur héritage à leurs fils; mais Notre Seigneur a aboli la Loi Ancienne et a accordé aux empereurs chrétiens de poser des lois sur les héritages. Ce préambule est suivi des canons: « Canon 1. Constantin le roi a dit... »; après le canon 43 nous lisons: « Tels sont les canons qu'a posés Théodose au sujet de la dot des femmes »; au canon 50: « Le bienheureux Léon, le roi fidèle... »; enfin après le canon 130: « Sont achevées les sentences des rois avec l'aide de Dieu à qui soit la louange... ». Les trois rois indiqués dans le titre se retrouvent donc mentionnés explicitement dans le corps du recueil avec les canons qui leur sont attribués.

Nous sommes ici en présence du Livre Syro-Romain qui a connu tant de vogue en Orient. En effet, Ebedjésus s'y réfère à plusieurs reprises dans son nomocanon (1); Barhebraeus en fait un usage encore plus fréquent (2); il a trouvé place dans le nomocanon maronite du métropolite David (3); au XIIe s. il était utilisé chez les Arméniens par le canoniste

(1) Mai, *op. cit.*, t. X, p. 54, 67. 72, 74.

(2) Id. IIe pars, p. 74, 75.

(3) Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, p. 170, manusc. 223. n. 47.

Goš (1) et plus tard il a été reçu par les Géorgiens (2); le canoniste copte Macaire l'a admis dans sa collection (3) ainsi qu'Abulbarakat (4) et Ibn al-Assal; ce dernier nous dit dans sa préface que « chez les Coptes et les Melkites il compte 130 chapitres » (5).

Plusieurs recensions syriaques ont été traduites. Nous signalons en particulier celle de Sachau dans le vol. I de ses *Syrische Rechtsbücher* — Berlin, 1907; il y donne d'après le *cod. Borgiano 81* trois recensions différentes de ce même livre syro-romain, cotées R I, R II, R III; c'est avec R II que notre recension melkite offre le plus d'affinité.

§ 10. – Les canons de saint Basile.

Du fait que *in Trullo* et Nicée II ont été reçus dans bon nombre de nos manuscrits on pourrait conclure à priori que les documents canoniques énumérés par le canon 2 d'*In Trullo* et approuvés par le canon 1 de Nicée II ont trouvé place aussi dans notre collection; or il n'en est rien. En effet, des œuvres de Pères énumérées par *In Trullo* nous ne retrouvons dans nos manuscrits canoniques que trois groupes de canons attribués à Saint Basile; et encore devons-nous faire immédiatement remarquer que deux de ces trois groupes ne correspondent à rien de ce que nous connaissons des œuvres de ce Père. Nous ne connaissons pas de manuscrits arabes antérieurs au XVIIIe s. reproduisant les canons des Pères approuvés par les conciles que nous avons cités. Il nous semble donc légitime de conclure que cette législation canonique des Pères n'a pas dû avoir d'influence sur la législation melkite de l'époque qui nous occupe.

Aucune des Epîtres canoniques de Saint Basile ne nous a été conservée telle quelle dans nos manuscrits. Dans les canons d'Epiphane à Justinien nous trouvons plusieurs canons extraits de la deuxième Epître de St. Basile à Amphiloque;

(1) Nallino, *Libri giuridici... loc. cit.*, p. 164 (1).
(2) Id., p. 164.
(3) De Slane, *op, cit.*, p. 66, manusc. 251, n. 26.
(4) Riedel, *op. cit.*, p. 41-42.
(5) *Op. cit.*, p. 10.

c'est donc que cette lettre était connue de l'auteur du recueil en question. La troisième Epître de St. Basile à Amphiloque a été utilisée ainsi que la deuxième par le compilateur d'un des trois groupes de canons attribués à St. Basile dans nos manuscrits ; ce groupe ne se retrouve que dans VB 111 et SS 307 ; les canons 1, 3, 4, 5, 6 correspondent aux canons XXIV, LXIX, XXVII, XXXII, LI de la 2e et 3e Epître de St. Basile à Amphiloque ; et donc, bien que ces Epîtres n'aient pas trouvé place dans nos manuscrits, elles étaient cependant en usage à l'époque où s'est constituée notre collection.

Que sont les deux autres groupes ? L'un se retrouve dans presque tous nos manuscrits. Le titre en est très simple : « Voici les canons de St. Basile » VB 111 f 371v ; suivent quatorze canons dont l'objet est varié ; nous donnons l'idée principale des deux premiers et des deux derniers : c. 1, peines contre le prêtre ou le diacre célibataire ou marié qui commettent l'adultère : 3 ans de séparation s'ils commettent l'adultère étant célibataires, la déposition s'ils étaient mariés ; c. 2, conduite à tenir envers le laïque de mauvaise conduite ; c. 13, défense de brûler la sainte Eucharistie ; c. 14, défense de brûler les ossements des saints. La peine portée par le premier canon est bien conforme à la doctrine de St. Basile qui ne veut pas qu'on punisse deux fois le diacre prévaricateur, et par la déposition et par la privation de la communion [1], mais nous ne la retrouvons pas telle quelle dans ses œuvres. Riedel signale cette collection de quatorze canons des deux manuscrits melkites et donne des renvois dans la collection d'Abulbarakat et de Macaire [2] ; il identifie les canons de ces derniers avec un groupe de canons de Michel de Damiette qui reproduirait les lettres 53 et 54 de St. Basile; cette identification est à rejeter en ce qui concerne nos manuscrits, car nos 14 canons n'ont rien de commun avec les lettres en question.

Un autre groupe de 22 canons se trouve dans deux manuscrits seulement, V 154 et B 515 ; il est très apparenté au groupe dont nous venons de parler ; en effet, il reproduit les

(1) Pitra, *op. cit.* I, p. 579, III.

(2) *Op. cit.*, p. 231 *a*).

mêmes canons, mais entre les canons 7 et 8 il en intercale huit autres, ce qui porte à 22 le nombre des canons de ce groupe; ils ont tous pour objet des déterminations relatives à la discipline monastique.

Quant au troisième groupe que nous avons signalé ci-dessus en disant que ses premiers canons reproduisent des déterminations extraites de la 2e et 3e Epître de St. Basile à Amphiloque, il ne se trouve, lui aussi, que dans deux manuscrits, VB 111 et SS. 307. A la fin du canon 14 de l'autre groupe VB 111 porte: « Sont terminés les canons de St. Basile » f. 374v; une note marginale ajoute: « Suivent encore d'autres chapitres de Saint Basile »; ces autres chapitres ou canons se trouvent de fait beaucoup plus loin au f. 454v; ils ne sont pas numérotés; on peut en compter 35.

Nous avons été surpris de ne pas trouver dans l'un ou l'autre de nos manuscrits un groupe de 106 canons de St. Basile auquel Ibn al-Assal fait allusion et dont il signale l'existence chez les Melkites (1); Riedel a cru le trouver dans V 409 et P 235 (2), mais il se trompe, car ces deux manuscrits ne contiennent qu'une petite collection de canons de St. Basile et non celle de 106, indiquée par Ibn al-Assal.

§ 11. Le Procheiros Nomos.

« Voici le code (dastour) des lois; il a quarante chapitres (bâbâ) » VB 111 f 375v; suivent les titres des 40 chapitres, puis une courte notice avec cette introduction: « Tel est le code des lois qu'ont posées avec le secours de Dieu et son assistance les rois heureux et augustes Basile, Constantin et Léon; ils les ont mises en quarante chapitres... », et enfin les chapitres eux-mêmes.

Ce document est la version du recueil de canons que l'empereur Basile I (867-879) qui avait entrepris la revision de la législation antérieure promulgua vers la fin de son règne (3).

(1) *Op. cit.*, p. 9-10.

(2) *Op. cit.*, p. 232 *e*).

(3) Le texte grec de ce recueil a été édité et traduit en latin par Zachariae Von Lingenthal, *O Procheiros Nomos. Imperatorum Basilii, Constantini et Leonis Prochiron*, Heidelberg 1837. Cf. aussi J. et P. Zepos, *Jus*

Dans l'analyse de notre P 235 de Slane donne à notre document le qualificatif de « version libre du Procheiros Nomos » [1]; Nallino rejette ce qualificatif et trouve au contraire que le traducteur arabe donne une version très fidèle du texte grec [2]; nous le croyons aussi.

D'après Nallino cette législation impériale, tant celle du Procheiros que celle des autres recueils de lois byzantines, a pour tous les chrétiens orientaux, tant Jacobites que Melkites, un caractère artificiel de législation d'emprunt inapplicable « dans n'importe quel territoire de l'Orient musulman » [3]. Cette affirmation nous semble un peu trop générale et absolue; si elle vaut pour les Coptes d'Egypte, les Jacobites de Syrie et les Nestoriens qui ont toujours été en état d'opposition avec Byzance, nous ne pouvons en dire autant à priori des Melkites. Nous avons même un exemple frappant du contraire. Alors en effet que les divers groupements chrétiens orientaux n'ont jamais étendu au sixième degré l'empêchement de consanguinité en ligne collatérale, les Melkites, eux, l'ont fait; Marc, patriarche melkite d'Alexandrie, consulta même Balsamon dans les premières années du XIII[e] siècle sur la possibilité de permettre les mariages au sixième degré [4]; or c'est dans le *Procheiros Nomos* que nous trouvons mentionnée l'extension au sixième degré de cet empêchement et un témoin fort autorisé du XIII[e] siècle, qui n'est autre qu'Ibn al-Assal lui-même, nous dit qu'en cela les Melkites « se basent sur ce que contient le quatrième du septième titre » [5]; il s'agit des titlasât, nom sous lequel Ibn al-Assal désigne le *Procheiros* et la référence donnée est exacte. Y a-t-il d'autres exemples de l'influence de cette législation byzantine sur la discipline melkite ? Nous ne le savons pas. Quoi qu'il en soit l'exemple que nous venons de signaler est d'importance et fait qu'on ne

---

graeco-romanum, Athènes 1931, t. II, pp. 109-228. Une version anglaise en a été faite par Edwin Hanson Freshfield, *A manual of eastern roman Law: The Procheiros Nomos*, Cambridge 1928.

(1) *Op. cit.*, p. 60.

(2) *Libri giuridici... loc. cit.*, p. 111-112.

(3) Id., p. 155.

(4) P. G. CXXXVIII, col. 994 interr. 44.

(5) *Op. cit.*, p. 194.

peut pas affirmer à priori pour les Melkites comme pour les Coptes, que cette législation byzantine n'a eu sur eux aucune influence.

Au dire d'Ibn al-Assal, les Melkites auraient eu à leur usage un résumé du *Procheiros :* « L'un des quatre livres des rois est connu sous le nom de titlasât, au nombre de quarante titres dont chacun est divisé en de nombreux chapitres; les Melkites l'ont résumé » ([1]). Dans aucun de nos manuscrits melkites nous n'avons trouvé un tel résumé; mais Nallino dans son étude déjà citée a un article intitulé: « Il compendio melchita del Prochiro » ([2]) où il indique que ce résumé se trouve à la fin du manuscrit carchouni Sir. 130 de la Bibliothèque Vaticane. Le fait que les Melkites n'ont pas conservé un tel compendium dans leurs manuscrits et qu'ils n'y font aucune allusion prouve qu'ils n'y attachaient aucune importance.

§ 12. Les canons de Clément, pape de Rome.

« Des canons de Clément, pape de Rome, disciple de Pierre; il les a écrits sous la dictée du disciple Pierre, chef des Apôtres » V 409 f 355v. Ce titre général est suivi d'un premier groupe de déterminations diverses non numérotées, puis viennent de nouvelles déterminations précédées celles-ci de titres particuliers: au sujet des fêtes et de leur célébration — au sujet de la consécration du temple — au sujet de l'huile *myron* et de ses vertus — au sujet des autels et de leur arrangement — au sujet de l'habit sacerdotal.

Riedel donne de semblable recueil une traduction allemande d'après la recension du nomocanon de Michel de Damiette ([3]).

* * *

Nous pouvons grouper en un court résumé les principales conclusions auxquelles nous sommes parvenus.

A). En ce qui concerne la collection elle-même.

1. — Aux quatorze manuscrits canoniques arabes melkites déjà analysés nos recherches personnelles en ont ajouté sept

(1) Id., p. 132.
(2) *Op. cit.*, p. 121-126.
(3) *Op. cit.*, p. 166-175.

autres, ce qui porte à 21 le nombre de manuscrits qui renferment la législation canonique ancienne des Melkites.

2. — Ces manuscrits s'échelonnent du XIII[e] au XVII[e] siècle.

3. — Ils se répartissent en deux familles principales; ils procèdent cependant tous d'une source commune qu'ils ont développée ensuite en y ajoutant divers documents.

4. — De cette source commune nous avons l'index dans plusieurs de nos manuscrits. Elle donnait après plusieurs groupes de canons attribués aux Apôtres, les conciles d'Ancyre et Néocésarée, puis celui de Nicée suivi des autres conciles provinciaux et des autres conciles œcuméniques et d'un recueil de 137 canons d'Epiphane, patriarche de CP., à Justinien.

5. — Cette collection primitive existait avant Nicée II, car CP III est qualifié expressément de « dernier des grands conciles »; elle a été complétée dans la suite mais à partir du XIII[e] siècle, date de nos plus anciens manuscrits, elle est transmise sans nouvelle addition.

B). En ce qui concerne les documents eux-mêmes.

1. — Nos manuscrits donnent comme premiers documents trois groupes de canons attribués aux Apôtres; ce sont des canons déjà connus mais ils présentent ici des additions intéressantes.

2. — Les conciles provinciaux dont les deux premiers précèdent Nicée I, se suivent ordinairement dans cet ordre: Ancyre-Néocésarée-Gangres-Antioche-Laodicée-Sardique. Le nombre et le texte de leurs canons offre des particularités intéressantes.

3. — Les actes de Nicée I sont précédés d'une Histoire de Constantin et d'Hélène et des premières sectes, puis d'une notice relative au concile. Les actes eux-mêmes comprennent toujours trois groupes de canons: les 20 canons authentiques, les 84 canons dits arabiques, les statuts relatifs aux monastères et aux moines.

4. — Les notices et les actes de Nicée I, de Constantinople I, d'Ephèse et de Chalcédoine ont déjà été édités et traduits par Bévéridge qui intitule à bon droit son travail: « Paraphrasis arabica ».

5. — Les 88 canons de Nicée II qui sont restés jusqu'à maintenant inaperçus ne sont pas autre chose que la « Collectio LXXXVII titulorum » de Jean le Scolastique.

6. — Nos manuscrits nous offrent deux groupes de canons attribués à saint Epiphane, patriarche de CP. (520-535), un de 137 canons, un autre de 42 à 47 canons extraits de la précédente. Les premiers canons sont la reproduction de la Novelle VI de Justinien; les autres sont extraits des canons des Apôtres, des conciles, de saint Basile.

7. — Les Canons Spirituels, un des livres attribués à Nicée I par tous nos manuscrits, contiennent avec une profession de foi « royale » c. à. d. melkite, un abrégé des principaux points de la discipline ecclésiastique.

8. — Les Prescriptions de l'Ancienne Loi dont le texte d'un de nos manuscrits, a été édité et traduit par Sanguinetti contiennent sur des sujets divers des préceptes du Pentateuque et de la Loi chrétienne.

9. — Les 130 canons des empereurs Constantin, Théodose et Léon sont la reproduction du Livre Syro-Romain.

10. — Nos manuscrits rapportent deux groupes de 14 et de 22 canons attribués à St Basile, mais qui ne correspondent, à notre connaissance, à rien de ce qui reste des œuvres de ce saint. Un troisième groupe qui lui est encore attribué, donne dans ses premières déterminations des extraits de la 2e et 3e Epître de ce saint à Amphiloque. Les œuvres canoniques des autres Pères n'ont pas trouvé place dans nos manuscrits.

11. — Le *dastour* des lois ou les quarante chapitres sont une reproduction fidèle du *Procheiros Nomos*.

12. — Les canons de Clément, pape de Rome, comprennent différentes déterminations que nous trouvons dans le Nomocanon de Michel de Damiette, traduites par Riedel.

La discipline spécifiquement byzantine c. à. d. celle qui s'est constituée entre le VIIIe et le XVIe siècle, abstraction faite des conciles provinciaux et œcuméniques qui forment un substratum commun à la discipline de tout l'Orient comme de l'Occident, a donc eu très peu d'influence sur la législation canonique melkite. Il ne faut donc pas dire que les Melkites ont reçu de Byzance leur législation canonique tout comme ils lui ont emprunté sa liturgie; alors en effet que Byzance poursuit méthodiquement au cours des siècles le perfectionnement de sa législation, les Melkites, eux, se contentent de reproduire sans y ajouter grand chose de quelque utilité pratique — le *Procheiros* mis à part — leur collection primitive

du VIII[e] siècle. Si dès cette époque ils avaient eu comme plus tard les Nestoriens et les Jacobites leur Ebedjésus ou leur Barhébraeus, ou comme les Coptes leur Ibn al-Assal, nous aurions trouvé reproduit dans la suite, au lieu de la collection que nous offrent nos manuscrits arabes, un nomocanon melkite du VIII[e] siècle et ce nomocanon n'aurait subi dans la suite que bien peu d'additions ou de modifications, à en juger du moins par les documents écrits que nous connaissons.

J. B. Darblade

des Pères Blancs.

Séminaire Melkite Sainte-Anne Jérusalem.

DARSTELLUNG UND DEUTUNG DER SOPHIA IM VORPETRINISCHEN RUSSLAND

Es ist nicht beabsichtigt, in diesem Aufsatze eine fachtheologische Darstellung der Begriffsinhalte zu geben, die sich mit dem Worte « Sophia » verbinden; noch weniger geht es darum, zu den philosophisch-theologischen Fragestellungen sich zu äussern, welche die moderne russische Theologie, vor allem in der Emigration, in zwei Lager teilen. Es wird aber versucht werden, die exegetischen und aszetischen Anschauungen darzustellen, welche die frühen Russen mit dem Begriffe der « Sophia, der Weisheit Gottes » verbanden. Dabei wird es sich nicht vermeiden lassen, die verschiedensten benachbarten Gebiete zu streifen, also etwa die Patrologie, die Kunstgeschichte oder die Ikonographie. — In bescheidener Weise möchte die vorliegende Abhandlung dazu beitragen, für die fachtheologische Forschung den historisch- gesicherten Grund zu legen, auf dem diese dann in ihrer arteigenen Weise weiterbauen kann.

Die « Sophia, die Weisheit Gottes » haben schon die frühen Kirchenväter als das Wort Gottes, die zweite Person der Gottheit aufgefasst. Schon Justinus spricht so in seinem Dialog mit Tryphon (nach 150/55) (1), so auch Athenagoras in seiner: Legatio pro Christianis (etwa 277) (2). In dieser Bedeutung kommt der Begriff neben anderen Inhalten mehrere Male auch bei Clemens von Alexandrien vor (ca 150-211/16). Dies zeigt ein kurzer Blick in das von O. Stählin verfasste Register zur Berliner Ausgabe des Kirchenlehrers (3).

(1) P. G. 6 Sp. 613 C (δύναμις) ἥτις καὶ δόξα Κυρίου ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱὸς, ποτὲ δὲ Σοφία.

(2) P. G. 6 Sp. 945 B ὅτι νοῦς, λόγος, σοφία Υἱὸς τοῦ Πατρὸς.

(3) z. G. *Paedagogus* I Cap. II, *Berliner Kirchenväter* Bd. I p. 93, 16; *Stromata* VII cap. II, B. K. Bd. III p. 7, 10-12; *Strom.* IV cap. XXV, B. K. Bd. II p. 317, 22 und andere Stellen.

In gleicher Weise spricht Theophilus von Antiochien in seinem Werke: ad Autolycum (rd 181/2) ([1]). Die Wortbildungen des Arianerstreites finden sich schon in den Fragmenten des Origines zum Hebräerbrief ([2]). Es ist weiter gar kein Zweifel, dass sowohl Arius und seine Anhänger wie der hl. Athanasius und dessen orthodoxe Freunde einmütig die Sophia als das Wort und den Sohn Gottes betrachteten. Sie stritten sich nur darum, ob dieses Wort, diese Σοφία, diese Δύναμις mit dem Vater gleicher (ὁμοούσιος) oder nur ähnlicher (ὁμοιούσιος) Wesenheit wären ([3]). Ausdrücklich verteidigt Athanasius die orthodoxe Lehre über die Weisheit Gottes und ihre Wesensgleichheit mit dem Vater in seiner: Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae ([4]). In seinen Arianer-reden kommt er immer wieder auf die Paulusstelle aus dem ersten Korintherbrief zurück: ἡμεῖς δε κηρύσσομεν Χριστὸν... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (I Kor. I 23-25). In der zweiten Arianer-rede kommt er ausdrücklich auf die Weisheitstellen aus dem Alten Testament zu sprechen, die er wie seine Gegner gleichmässig vom Sohne Gottes versteht, und beweist nur, dass sie die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nicht nur nicht leugnen, sondern dieselbe im Gegenteile besagen ([5]). Ebenso zeigt Athanasius in: de decretis Nicaenae Synodi und in: de synodis, dass alle diese Zusammenkünfte, ob orthodoxe oder arianische, ohne weiteres die Begriffsinhalte: Σοφία, Δύναμις, Υἱὸς unter sich gleichgesetzt haben. Er bekämpft nur die häretische Darstellung des Arianismus, welche diese Σοφία, diese Δύναμις, diesen Υἱός als etwas Geschaffenes aus dem Vater hervorgehen lassen wollen.

([1]) P. G. 6 Sp. 1088 A ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ....

([2]) P. G. 14 Sp. 1308 C, D ... « secundum similitudinem eius vaporis, qui de substantia aliqua corporea procedit... sic et sapientia ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur... Aporrhea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhea vel vapor ».

([3]) Dies geht eindeutig aus dem Wortregister zu Athanasius hervor, welches G. Müller verfasst und dessen Manuskript der Verfasser dankenswerterweise einsehen konnte.

([4]) P. G. 25 etwa Sp. 564 C; 565 A-C; 568 C/569 A; 569 C/572 A; 572 C/576 A; 576 C/577 A.

([5]) P. G. 26 Sp. 225 A, B, C (die Lehre der Arianer), Sp. 240/241; Sp. 248/49; Sp. 302 B; Sp. 313 A, B; Sp. 316 C; Sp. 320 A, B (die Lehre des Athanasius).

Es ist also nicht richtig, wenn der hervorragende russische Kunsthistoriker G. D. Filimonov (1828-1898) in seinem bedeutenden Artikel: *Sofij Premudrost* (1) sagt: « Es besteht kein Zweifel darüber, das anfänglich im Konstantinopel der ersten Jahrhunderte des Christentums mit dem Namen der hl. Sophia oder der Weisheit nur der allgemeine Begriff der " Weisheit Gottes " verbunden war, ohne diesen Begriff auch nur teilweise mit der hl. Jungfrau oder irgendeiner der drei göttlichen Personen in Verbindung zu bringen ». Konstantinopel war in gewissem Sinne der Hauptstützpunkt des Arianismus. Es ist wahr, dass dessen Anhänger das Wesen der Sophia, der Weisheit Gottes, dogmatisch falsch darstellten, aber daran, dass dieselbe mit dem Sohne Gottes identisch sei, hegten weder sie noch die Orthodoxen den geringsten Zweifel (2). Sie dachten sicher nicht entfernt daran, die Weisheit mit der hl. Jungfrau zu identifizieren. Eine Kirche der Zeit, die der hl. « Weisheit » geweiht war, kann nur dem Sohne Gottes geweiht gewesen sein. Es ist also eine im selben Artikel Filimonovs ausgesprochene Insinuation abzulehnen, welche nahelegt, man solle in der symbolischen Gestalt der Weisheit eine christianisierte Götterfigur eines ehemaligen heidnischen Tempels sehen.

Es ist dabei nicht von allzu grosser Bedeutung, ob nun Konstantin der Grosse oder sein Nachfolger Konstantius einige Jahrzehnte später die erste Sophienkirche in Konstantinopel gebaut hat. Die Tradition ist sich, wie bekannt, in der Zuteilung nicht einig. Auf jeden Fall war diese Kirche eine der zweiten Person der Gottheit geweihte Kirche (3).

Dies war auch schon von Anfang an die von Justinian neugebaute Grosse Kirche, seine « Sophienkirche ». Es gibt ganz einwandfreie gleichzeitige Zeugnisse für diese Tatsache. Ein indirektes Zeugnis ist der Hymnus, den Kaiser Justinian nach

(1) *Vjestnik obščestva drevne-russkago iskusstva*, 1874, Heft 1-3, p. 1-23.

(2) Ich kann mich also nicht der Ansicht W. Szylkarskis anschliessen, welcher sagt, dass Wl. Sołowjews philosophische Sophia-spekulationen mit der Tradition der Patristik übereinstimmen; vgl. W. Szylkarski, *Sołowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas 1932, p. 77 ff.

(3) Vgl. das Zeugnis des hl. Gregor von Nazianz vom Jahre 381, in: P. G. 36, Sp. 489 B, oratio XLII, 26; sowie das Zeugnis des Sokrates aus dem V. Jahrh., in P. G. 67, Sp. 356 A.

einer allgemein anerkannten Tradition (¹) für den Weihetag derselben, den 23. Dez. 537, verfasst hat: und der mit den Worten: Ὁ μονογενὴς Υἱός καὶ Λόγος τοῦ θεοῦ beginnt. Heutzutage begleitet er in der Liturgie das Erscheinen des Evangelienbuches – des Symboles Christi – beim kleinen Einzug, während er früher den Einzug des Bischofs in die Kirche begleitete. Es ist also nicht unmöglich, dass er schon beim allerersten Einzug des Patriarchen in die neu erbaute Kirche gesungen wurde. Er ist an das Ewige Wort gerichtet und erwähnt keinen andern Schutzheiligen des Heiligtums. Dies tut auch die Erwähnung nicht, welche jedes Jahr am Kirchweihtage, dem Feste der 10 hl. Märtyrer von Kreta, in der griechischen Liturgie gemacht wird. Es kann also kaum einen anderen « Schutzheiligen » als eben den Herrn-Gott selber gegeben haben. Dies bezeugt auch direkt der Justinian gleichzeitige Schriftsteller PROKOP, wenn er schreibt (²): « Basiliscus... begab sich in das Heiligtum Christi, des grossen Gottes (die Byzantiner nennen den Tempel " Sophia ", weil sie meinen, dass diese Bezeichnung für Gott am passendsten sei)... ».

Die Anschauung, dass die Sophienkirche dem Worte Gottes geweiht sei, hat sich in Konstantinopel die ganze Zeit hindurch erhalten. Wir wollen nur zwei Zeugnisse aus dem XIV. Jahrhundert anführen. Im Februar des Jahres 1361 beschreibt der Patriarch KALLISTUS I (1350-54, 1355-63) (³) die Lage der Warägerkirche in Konstantinopel folgendermassen: « Hinter dem Altarraum des grossmächtigen, gottgeweihten Tempels der Weisheit, die da ist Gott, das Wort », und der Patriarch PHILOTHEUS, der mit Kallistus zweimal im Patriarchenamt wechselte (1354-55, 1364-76), schreibt in seinen auf uns gekommenen drei Predigten (⁴) über den ersten Vers aus dem neunten Kapitel des Buches der Sprichwörter: « Die Weisheit erbaute sich ein Haus, sie errichtete sieben Säulen » immer wieder, dass die Überlieferung unter der « Weisheit » den « Sohn Gottes » verstehe.

(¹) J. M. HANSSENS S. I., *Institutiones liturgicae de ritibus Orientalibus*. Tom. III, pars II, Rom 1932, p. 38, 40.

(²) PROKOPIUS, *De bello Vandalico*, lib. I. cap. 6, ed. *J. Haury*, Leipzig 1905, p. 339, 26 f.

(³) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta Patriarchatus*, Bd. I p. 423 U. 172.

(⁴) FILOFEA PATRIARCHA KONSTANTINOPOLSKAGO, *tri rečy k episkopu Ignatiju* griech. und russ. hrsgb. v. Bischof ARSENIJ, Novgorod 1898.

Auffallend ist nur Eines: Es gab in der « Sophien »-Kirche kein einziges Bild der göttlichen Weisheit. PAULUS SILENTIARIUS, der im VI. Jahrhundert die Kirche ganz genau nach allen Richtungen hin beschreibt. erwähnt kein Bild derselben. Durch Can. 82 des Trullanum (1) wurde Ende des VII. Jahrhunderts die symbolische Darstellung Christi in der Gestalt des alttestamentlichen Vorbildes, nämlich des Lammes, untersagt, weil man die Gottheit in ihrer historisch wirklichen Gestalt, nämlich der Menschheit Christi darstellen solle. Es ist also kaum anzunehmen, dass damals die « Weisheit Gottes », die ja nur symbolisch dargestellt werden konnte, in der Sophienkirche, der Hauptkirche der griechischen Christenheit, in einer ihr spezifisch eigentümlichen nur symbolisch wiederzugebenden Gestalt abgebildet gewesen wäre. Es erscheint auch kaum möglich, ein kleines, hetimasieähnliches Relief des XI. Jahrhunderts im oberen Türrahmen des Haupttores, welches aus dem inneren Narthex in den Hauptraum der Kirche führt, als eine solche spezifische Sophiadarstellung anzusehen, wie dies M. del Medico tut (2). Man sieht dort eine Taube, welche sich mit dem Kopf nach unten auf ein aufgeschlagenes Evangelienbuch herabsenkt (3). Schon die dort geschriebenen Worte: Es sprach Christus: « Ich bin die Türe für die Schafe! Wenn einer durch mich eingegangen ist, wird er ein- und ausgehen und Weide finden » (4) sprechen dagegen. Keinesfalls aber wurde dieses Bild in der Frühzeit als ein Bild der Weisheit aufgefasst. Keiner der russischen Pilgerberichte, die doch zum Teil sehr genau sind, tut seiner auch nur die geringste Erwähnung. Auch die späteren russischen Maler – etwa des XVI. Jahrhunderts - kennen es nicht; sonst hätten nicht fromme Leute daran Anstoss nehmen können, dass die « neumodische » Kirchenmalerei der damaligen Zeit den hl. Geist in der Gestalt einer Taube « mit dem Kopfe nach unten » dar-

(1) PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,* Rom 1868. Bd. II, p. 62.

(2) cf. DE CHIRICO und H. E. DEL MEDICO: *Les Mosaïques du Narthex de S.te Sophie,* in: *Gazette des beaux Arts,* 1934, p. 129-133.

(3) cf. E. M. ANTONIADES, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας, Bd. I, Athen 1907, p. 176; Tafel 40.

(4) cf. Joh. 10, 9.

stelle (1). Wohl spricht der Nowgoroder Erzbischof Antonius, um das Jahr 1200, von drei Engeln, welche in der Apsis der Sophienkirche zu sehen seien (2): er bringt dieselben mit den bekannten legendären Engelerscheinungen zur Zeit Justinians in Verbindung. Aber auch er sagt nicht, dass sie die « hl. Weisheit » darstellen.

So sehen wir also, dass die Sophienkirche in Konstantinopel der 2ten Person der Gottheit geweiht war. Wir sehen aber auch, dass dieselbe nicht symbolisch dargestellt wurde. Anders war sie ja, da sie als vor der Weltschöpfung seiend aufgefasst und verehrt wurde, nicht darzustellen.

Die Byzantiner kannten die theologisch aufgefasste Weisheit, um die es hier ausschliesslich geht, – man darf dies kaum erwähnen – natürlich auch in anderem als hypostatischem Sinne. Sie kannten sie als eine der sieben Gaben des hl. Geistes. Sie kannten sie auch als ausserordentliche Gnadengabe, die vor allem der geläufigen Verkündigung des Wortes Gottes gilt. Darauf macht auch Filimonov in seinem eben angezogenen Artikel anfmerksam. Er erwähnt eine in Paris befindliche, einem illuminierten Psalter angehörige Miniatur des X. Jahrhunderts, auf der David zwischen zwei weiblichen Figuren, nämlich der « Weisheit » und der « Prophetengabe » (3) stehend dargestellt wird. Eine ganz ähnliche Auffassung findet sich auch in der Kirche von Lesnovo in Serbien (4). Dort erscheint in zwei Zwickeln am Kuppelansatz die « Weisheit » in Gestaft einer herabeilenden Frau als Lehrerin je des hl. Joh. Chrysostomus und des hl. Athanasius. Die beiden Heiligen sitzen jeder an seinem Schreibpult, von dem eine Wasserquelle ausgeht, welche viele Leute erquickt. Die Bilder sind wohl sicher aus der Zeit nach 1349. Die bildliche Darstellung dieser ausserordentlichen Gnadengabe, wie auch jene der Tugend der « Weisheit », welche dem gewöhnlichen Christenmenschen erreichbar ist, hat natürlich im Laufe der Kunstgeschichte verschiedene

(1) cf. E. Golubinski, *Istorija russkoj cerkvi*, Tom. Bd. I p. 844 Anm. 2 + p. 894; G. Filimonov, *Oklad Mstislavova Evangelija*, p. 100-104, in: *Čtenija* 1860, Heft 10-12.

(2) cf. B. de Khitrowo, *Itinéraires Russes*, I. 1, Genf. 1889, p. 91.

(3) Eine Abbildung bei M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, p. 419.

(4) cf. N. L. Okunev, *Lesnovo*, in: *L'Art byzantin chez les Slaves. Les Balkans* I. Paris 1930, p. 236 f.

Wandlungen durchgemacht. Einiges ist darüber zu lesen bei Ainolov-Rjedin, Kievo-Sofijski Sobor (1).

Die Byzantiner kannten auch die aus Rom stammende Legende (2) von der Mutter « Sapientia » mit ihren drei Töchtern: Fides, Spes und Caritas (3).

Es braucht auch kaum erwähnt zu werden, dass die Φιλοσοφία, also die Schulweisheit, im Konstantinopel der Jahrhunderte vor dem Jahre 1000 innig mit der Theologie und der « Lebensweisheit » verbunden war. In dieser Hinsicht ist es aufschlussreich, dass sich nach der pannonischen Legende (4) der Philosoph Constantin der « Weisheit » weihte.

Eine ausführliche Untersuchung aus dem Gebiete der Patrologie und Philosophie des byzantinischen Kulturkreises wäre zur Beleuchtung der Zusammenhänge zwischen der theologischen Doktrin über die « Weisheit » und der tragenden Idee des konstantinischen Baues, sowie zur klareren Einsicht in die verschiedenen Begriffsinhalte, welche sich mit dem Worte « Weisheit » verbanden, sehr zu wünschen. Hier mussten wir uns bewusst auf eine ganz fragmentarische Darlegung beschränken.

Die Tatsache, dass die Hauptkirche der Kaiserstadt am Bosporus eine Sophienkirche war, hat einen weitreichenden Einfluss ausgeübt. In allen bedeutenderen Städten des von Byzanz beeinflussten Kulturkreises wurden Sophienkirchen gebaut. So bauten die Langobarden in ihrem « südlichen Pavia », in Benevent, das nahebei der alten Magna Graecia liegt, schon im achten Jahrhundert ein Sophienkirche (5). Auch in Sogdäa, dem heutigen Sudak auf der Krim, einem einst kirchlich bedeutenden Zentrum, befand sich ein Sophienkirche (6). Mit das erste, was Joachim, der erste Bischof von Grossnow-

(1) D. Ainalov–L. Rjedin, *Kievo-Sofijski, Sobor,* St. Petersburg 1889, p. 12-14; vgl. N. Pokrovski, *Evangelie...* St. Petersburg 1892, p. xxxv-xxxvi.

(2) H. Delehaye, *Les Origines du culte des Martyrs.* 2 Aufl. Brüssel 1936, p. 286.

(3) *Bibliotheca hagiographica graeca.* Brüssel 1909 N° 1638, 39.

(4) *Vita Constantini,* Cap. 3 hrsb. v. F. Pastrnek in: *Dějiny Slovanskich Apoštolu Cyrilla i Methoda,* Prag 1902, p. 157 f.

(5) M. Schipa, *Benevento,* in: *Enciclopedia Italiana,* Bd. VI, p. 629.

(6) V. G. Vasiliewskij, *Russko-vizantijskija izsledovanija,* St. Petersburg, 1893, Bd. I, p. 74-79.

gorod am Ilmensee in Nordrussland tat, war, dass er daselbst eine Sophienkirche aus Holz baute. Dies lag ihm sehr nahe; war er doch aus dem griechischen Cherson auf der Halbinsel Krim in seine neue Heimat gekommen. Diese Holzkirche wurden rund 1050 von Wladimir, dem ältesten Sohne Jaroslaws des Weisen in Stein neu aufgeführt, während annähernd zur selben Zeit Jaroslaw selbst in Kiew die von seinen Eltern Wladimir und der Griechin Anna erbaute Holzkirche in Stein neu errichtete. Auch die Polotzker Familie, die sich nie im Kreise der Kiewer Rurikiden heimisch fühlte, errichtete sich, gleichsam als Zeichen ihrer Eigenständigkeit eine Sophienkirche (1). Sie ist allerdings ähnlich wie das Kiewer Heiligtum nur in sehr veränderter Gestalt auf uns gekommen. Die vielen späteren Sophienkirchen übergehe ich hier (2).

Wir sehen also, dass *ein* Weg, wie das mit dem Begriff der Sophia verbundene Gedankengut nach Russland kam, die Baukunst war und diese ist, trotz allem, stumm; oder zum wenigsten, sie spricht zu den verschiedenen Generationen nicht in derselben Weise. Ein anderer Weg war die schriftliche Überlieferung. Nun sind uns aus der Frühzeit nur sehr wenige Übersetzungen aus dem Griechischen und noch weniger bodenständige russische Werke überliefert. Es wird also eine dem Ablauf der Geschichte folgende Darstellung, wie dies die unsrige ist, naturgemäss für die Frühzeit unter einer gewissen Dürftigkeit leiden. Eine systematische Darstellung nach Lebensgebieten: etwa der Liturgie, der Patrologie u. s. w. würde aus demselben Grunde kaum ertragreicher sein.

Es möchte nun scheinen, dass wir in Russland, womit wir uns ja in diesem Artikel vor allem beschäftigen, 3 grössere Geistesströmungen unterscheiden können, nicht zwar in dem Sinne, dass jedesmal die frühere mit dem Auftauchen der neueren erlösche – aber es tritt doch jedesmal zu dem Bestehenden etwas Wesentliches, etwas Anderes hinzu. Die zeitlich erste Strömung ist die biblisch-exegetische. Ihre Repräsen-

(1) cf. Svjetilnik, *Monatschrift für religiöse Kunst der Gegenwart und der Vergangenheit (russ.)* Moskau Bd. II (1914) Heft 2, p. 7-37.

(2) Eine ganze Reihe derselben nennt G. V. Florovski in seinem wertvollen Artikel: *O Počitanij Sofij, premudrosti Božiej v Bisantij i na Rusi*: in: *Trudy 5° sjezda russkich akademičeskich organisacij za granicej*, Teil. I, Sofia 1932.

tanten sind vor allem schriftliche Quellen. Die zweite ist mehr aszetisch-mystischer Art. Ihre Vertreter sind vor allem Bilder und deren Erklärungen. Die dritte Welle ist eine philosopisch-theologische. Sie wird durch tiefgründige Abhandlungen repräsentiert. In diesem Aufsatz beschäftigen uns nur die zwei ersten Abschnitte, nämlich die biblisch-exegetische und die aszetisch-mystische Strömung.

Wenden wir uns somit der ersteren der beiden genannten Geistes-strömungen zu.

Der, soweit uns bekannt, älteste russische Text über die « Weisheit » findet sich im Izbornik Swjatoslaws vom Jahre 1073 (1). Dieser « Sammelband » stammt aus Bulgarien, wo er zur Zeit des Caren Simeon (893-927), nach griechischen Vorlagen übersetzt (2) und zusammengestellt wurde. In demselben sind unter anderem die teilweise zu unrecht dem Anastasius Sinaita zugeschriebenen Quaestionen, wie sie auf Griechisch und Latein bei Migne, Patres Graeci tom. 89 abgedruckt sind, enthalten. Darunter auch die quaestio 42: quid est: « Sapientia aedificavit sibi domum? » Darauf antwortet unzweifelhaft Anastasius selbst (3), indem er die Verse 1-5 des neunten Kapitels des Buches der Sprichwörter exegesiert: « Christus, die Weisheit Gottes des Vaters und seine Kraft, erbaute sich ein Haus, nämlich sein Fleisch: « Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt ». « Errichtete sieben Säulen »: nämlich die sieben Gaben des hl. Geistes, wie Isaias sagt: « Es ruhen auf ihm die sieben Geister Gottes ». « Er opferte seine Opfergaben »: nämlich die Propheten, welche zu ihrer Zeit von den Ungläubigen vernichtet wurden um der Wahrheit willen und ausriefen: « Deinetwegen werden wir zu jeder Tageszeit zum Tode gesucht; angesehen werden wir wie Läm-

(1) *Izbornik vel. kn. Svjatoslava Jaroslaviča 1073 g.; Opisanie slavjanskich rukopisej mosk. sinodalnej biblioteki*, Tom. II 2, N° 171 Bl. 155; Phototypische Ausgabe, St. Petersburg 1880. Die quaestio wird hier Hippolytus von Rom zugeschrieben.

(2) Für die griechische Vorlage des X. Jahrhunderts vergl. L. Masing, *Studien zur Kenntnis des Izbornik Swjatoslawow vom J. 1073...*, in: *Archiv für slawische Philologie* VIII (1885) p. 359, sowie: *Opisanie russkich i slovenskich rukopisej Rumjancovskago Museuma*, p. 499-506.

(3) cf. H. Achelis, *Hippolytstudien*, in: *Texte und Untersuchungen*, Bd. XVI, 4; Leipzig 1897, p. 156.

mer, die man zum Tode führt ». « Er mischte im Becher seinen Wein »: Indem er im Schosse der Jungfrau seine Gottheit wie reinen Wein mit dem Fleische vereinigte, wurde der Erlöser aus ihr, ohne dass die Unterschiede verwischt worden wären, Gott und Mensch. « Er bereitete seinen Tisch » nämlich die verheissene Erkenntnis der Dreifaltigkeit. « Er sandte seine Diener aus » indem er sie mit lauter Stimme hiess: Wenn einer klein ist, möge er zu mir kommen! » nämlich die Apostel, welche die ganze Welt zur Erkenntnis Gottes aufriefen. « Und zu den Unmündigen redete er » nämlich zu denen, die noch nicht die Kraft des hl. Geistes besassen: « Kommet und esset mein Brot und trinket den Wein, den ich euch gemischt habe ». Sein göttliches Fleisch und sein hl. Blut gab er uns zu essen und zu trinken zur Nachlassung der Sünden.

Von diesem Izbornik sind uns Abschriften bekannt aus den Jahren 1403, 1509, 1536, 1819, sowie zwei undatierte, aber mittelalterliche, von denen die eine aus dem Kirrilo-Bjeloserski Kloster stammt und sich jetzt in der Bibliothek der geistl. Akademie von St. Petersburg befindet, während die andere im Rumjancev-Museum liegt (1)..

Ausser im Verbande des Izbornik ist die uns beschäftigende quaestio auch mit einigen anderen zusammen als ein Werk Hippolyts von Rom nicht so selten getrennt handschriftlich erhalten. G. N. Bonwetsch führt 7 Handschriften an aus dem XV.-XVII. Jahrhundert (2), also aus dem uns interessierenden Zeitabschnitt. N. Nikolskij bringt in seinem gleich zu erwähnenden Werke noch ein weiteres Zeugnis dieser Überlieferung aus dem XIII. Jahrhundert.

Aus den Jahren 1147-1154 ist uns in dem Brief des nationalrussischen Metropoliten Clemens an den Mönch Thomas zu Smolensk eine Exegese zu eben diesem neunten Kapitel aus dem Buche der Sprichwörter erhalten (3). Clemens sagt

(1) cf. L. Masing, wie eben p. 360-395; *Opisanie rukopisej Solovetskago Monastyria* Teil 1, Kasan 1881 N° 399.

(2) A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Teil I, p. 896 N° 6.

(3) *Poslanie Mitropolita Klima k smolenskomu presviteru Thome*, hrsgb. v. Chr. Loparev, in: *Pamjatniki drevnej pismenosti* 90. St. Petersburg, 1892, p. 14, siehe auch Nikolskij, p. 138-140. Diesem ausgezeichneten Werke verdankt diese Studie viel.

daselbst: « Wenn Salomon sagt: « Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut », so ist die Weisheit die Gottheit und der Tempel die Menschheit – denn wie in einem Tempel hat sich im Fleische niedergelassen Christus, unser wahrer Gott, als empfing unsere Herrin, die Gottesgebärerin; Und: « sieben Säulen hat sie sich errichtet »; das bedeutet die sieben Konzilien unserer heiligen, gottestragenden Väter ». Hier ist somit durch Hereinziehung der sieben Konzilien ein neuer Gedanke angeführt, der in späterer Zeit noch eine fruchtbare Entwicklung haben wird.

Denselben Gedanken finden wir in einer Handschrift, die im Jahre 1879 dem Fürsten P. P. Vjasemski gehörte (1). Dort wird mitten im Text einer antilateinischen Disputation. eine offenbar durch Versehen des Abschreibers dorthin geratene Auslegung des 9. Kapitels des Buches der Sprichwörter gegeben: « Lesung aus der Weisheit Salomons: Die Weisheit baute sich einen Tempel. Erklärung: Die Weisheit ist Christus. Salomon: Sie errichtet sieben Säulen. Erklärung: die sieben Konzilien » u. s. fort.

N. Nikolskij bringt an der oben angegebenen Stelle auch einen kurzen Auszug aus der ältesten Handschrift der Tolkovaja Palea – einem volkstümlichen exegetischen Handbuch zum Alten Testament. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1350 und wurde vor der russischen Revolution in der Alexander Newski-Laura in St. Petersburg aufbewahrt. Der darin enthaltene Text ist jedoch offenbar älteren Ursprungs. Leider ist diese Handschrift noch nicht veröffentlicht. Dort findet sich auf Blatt 19 Rückseite und 20 folgende Auslegung: « Wie auch Salomon sagt: Die Weisheit baute sich ein Haus. Die Weisheit bedeutet den Sohn Gottes. Der Tempel aber ist die heilige, ganz reine, unbefleckte und schuldlose Jungfrau, die Gottesgebärerin Maria. Wenn nämlich die Weisheit nicht der Sohn Gottes wäre und wenn dieser nicht Fleisch angenommen hätte, dann könnten wir auch nicht zurecht die Gottheit von der Menschheit trennen, noch die Menschheit von der Gottheit ».

(1) P. P. Vjasemski, *Prenie Panagiota z Azimiton*, in: *Pamjatniki drevnej pismenosti*, St. Petersburg 1879, Heft I, p. 64; siehe auch: Sammelband 82 der Imp. Publ. Bibl. Blatt 47. vergl. A. S. Archangelski, *Tvorenija otcov cerkvi v drevne-russkom pismenosti*, Kazan 1889, p. 131 f.

In fruchtbarer Weise wird hier die exegetische Darstellung weiter entwickelt, indem die Mutter des göttlichen Sohnes als der Tempel bezeichnet wird, den sich die Weisheit erbaut hat. Dieser Gedanke ist sicher leichter verständlich, als die bei Anastasius Sinaita angeführte Ausdeutung, in der Maria mit dem Mischkrug verglichen wird, in welchem der reine Wein der Gottheit, ohne darin aufzugehen, mit der Menschheit vermengt wird. Dieser Gedanke an Maria ist aber rein intellektuell darlegend, nicht aszetisch anspornend vorgebracht. Die Gottesmutter kann ja auch in dieser nur ihr eigentümlichen Gnadengabe als Mutter des Sohnes keinem andern Menschen anspornendes Vorbild zur Nachfolge sein.

Die bisher dargelegten Gedanken finden sich in gewissem Sinn schon vereint in einem Sammelband des XIII. Jahrhunderts, der sich in der Kais. Öffentl. Bibl. unter der Signatur Q. p. 18 findet; dort ist auf Blatt 22 zu lesen: « Die Weisheit baute sich ein Haus ». Erklärung: Die Weisheit ist die Gottheit und der Tempel die Menschheit, die er annahm von der Jungfrau. « Und errichtete sieben Säulen »: Erklärung: die sieben Konzilien.

Auch in dem frühesten russischen Pilgerbericht wird die Weisheit dem Sohne Gottes gleichgesetzt. Es schreibt der Erzbischof Antonius Jadrejkowitsch von Nowgorod um das Jahr 1200, dass er « durch die Hilfe der hl. Sophia, welche die Weisheit, das ewige Wort, genannt wird » nach Konstantinopel gekommen sei (1). Es schreibt auch der Nowgoroder Chronist zum Jahre 1333 in einem Gebetswunsch für den Erzbischof Basilius dieser Stadt: Gib ihm Gott, hl. Sophia, in diesem und im zukünftigen Leben die Nachlassung seiner Sünden... » (2).

Die gewiss auffallende Tatsache, dass alle angeführten Erklärungen der Sophia – und es werden wohl die meisten der wirklich überlieferten Typen sein – an den ersten Vers des neunten Kapitels der Sprichwörter anknüpfen, ergibt sich aus zwei Gründen. Einmal war die gleichsam klassische Erklärung an eben diese Schriftstelle geknüpft. Es ist dies die erste der eben angeführten, nämlich die aus Anastasius Si-

(1) B. de Khitrowo, *Itinéraires Russes*, I, 1 Genf 1889, p. 87.
(2) 1. Chron v. Nowg. ad 6841.

naita genommene, dessen Werke im Isbornik Swjatoslawow schon vor 1073 nach Russland kamen. Der zweite Grund ist der, dass das « Buch des Weisheit » ins Frührussische nicht übersetzt war. Es ist zuerst unter Erzbischof Gennadius von Nowgorod (1488-1504) ins Russische übertragen worden (1).

Alle angeführten Stellen aber, bis auf eine einzige, sehen in der « Weisheit » den Sohn Gottes *vor* der Menschwerdung, gleichsam noch in sinu patris – nichts anders wie dies auch die Kirchenväter getan hatten.

Nach einigen Wendungen im Testamente Wladimir Monomachs (1114–1125) ist es nicht unwahrscheinlich, dass er das pannonische Leben der grossen Brüder Cyrill und Method gekannt hat. Er hat dann auch vielleicht einiges von der mehr praktischen « Sophia », nämlich der erkenntnismässig aufgefassten und tätig ausgeübten Heiligkeit gehört. – Diese schulmässig erkannte Auffassung der Sophia konnte jedoch in Russland keinen grossen Einfluss gewinnen aus dem einfachen Grunde, weil es daselbst in jener Frühzeit kaum Schulen, noch viel weniger jedoch wissenschaftliche Hochschulen gab.

Wenn wir nun im Russland jener frühen Jahrhunderte nach bildlichen Darstellungen der Sophia suchen, so werden wir enttäuscht. Wir finden keine. Dies möchte ich gegen Filimonov behaupten, der das gleich zu erwähnende Bild der « Weisheit Gottes » in Gross-Nowgorod in jene Frühzeit verlegt.

Das einzige Bild, das uns. im Hinblick auf die eben dargelegten exegetischen Gedanken, in gewissem Masse an die « Weisheit » erinnern könnte, ist das grosse Mosaik-gemälde der allerseligsten Jungfrau, das in Kiew und Nowgorod die Halbkuppel der Apsis schmückt (2), (siehe Abbildung) wie es dies ein ganz ähnliches Mosaik auch in Byzanz in der Sophienkirche getan hat. Antoniades gibt dasselbe in seinen bis jetzt sichtbaren Umrissen wieder (3).

Es scheint keineswegs unmöglich, in ihm ursprünglich den Typus Marias als der « unberührbaren Mauer », wie sie als

(1) I. A. Čistovič, *Istorija perevoda biblij na ruskij jazyk,* St. Peterburg, 2te Aufl. 1899, p. 12.

(2) J. Funduklej, *Obozrjenie Kiewa,* Kiew 1847, p. 38.

(3) E. M. Antoniades, wie eben Bd. III, p. 37.

Patronin der Kaiserstadt verehrt wurde. zu sehen. Dies tut V. Pokrowski mit einer gewissen Zurückhaltung (¹), während N. P. Kondakov daran gar keinen Zweifel hegt (²). Aber ebenso sicher möchte es scheinen, dass ein solch monumentales Freskogemälde in der Apsis einer der « Weisheit », dem Sohne Gottes », geweihten Kirche von selbst den Gedanken des frommen Besuchers zum ersten Verse des neunten Kapitels des « Buches der Sprichwörter » hinführen musste: « Die « Weisheit » baute sich eine Haus. Sie errichtete darin 7 Säulen ». Damit finden wir uns wieder bei dem Gedanken, den die letzten der von uns angeführten Sammelbände wiedergeben, dass nämlich Maria das Haus, der Tempel des ewigen Wortes sei. Ihr weihte auch neben dem Worte Gottes der obengenannte Erzbischof Basilius die Nowgoroder Sophienkirche, wie dies aus dem Gebet auf den von ihm für diese Kirche geschaffenen Thüren hervorgeht (³).

Diesen Tempel des ewigen Wortes, die hl. Jungfrau, verehrten die Bürger von Konstantinopel wie jene von Grossnowgorod als die Schutzpatronin ihrer Stadt. Die Annalen von Nowgorod drücken diese Tatsache in der etwas überraschenden Formel aus: « Wo die hl. Sophia ist, da ist Nowgorod ». Für sie ist also offenbar das Eindrucksvollste in ihrer Hauptkirche das Marienbild gewesen. Es ist somit kaum anzunehmen dass zu jenen Zeiten neben dem Marienbild in der Apsis noch ein eigenes Bild der hl. Sophia in Nowgorod bestanden habe. Dass dies in Kiew nicht der Fall war, darüber besteht gar kein Zweifel.

Den hier angeführten Gedanken scheint aber die Tatsache zu widersprechen, dass sich in der Sophienkirche zu Nowgorod ein Bild der « hl. Sophia, der göttlichen Weisheit » im Ikonostas und ein gleiches in der Apsisrundung befindet, das in seinem Alter unbestimmt ist (siehe Abb.). Ein drittes

(¹) N. Pokrovski, *Stjennyja rospisy v drevnych chramach*. Moskau 1890, p. 43.

(²) N. P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri*, Tom. II, Petrograd 1915, p. 72 ff.

(³) *Istoričeskoe i archeologičeskoe opisanie uspenskago ženskago monatyrija v Aleksandrovje*. St. Petersburg 1884, p. 92; A. D. Sedelnikov, *Vasilj Kalika: L'Histoire et la légende*, in: *Revue des Études Slaves* VII (1927) p. 228.

Bild der Weisheit am zweiten linken Pfeiler lässt sich ikonographisch ohne Schwierigkeit in viel spätere Zeiten verweisen. Man sieht das erstgenannte Bild in vielen meist nordrussischen Kirchen. Auch wird es als Zimmerikone in vielen Familien – meist wohl bei den Altgläubigen – verehrt. Man findet bei Lichačev ([1]) ein Abbildung derselben, ebenso auch in dem grossen offiziellen russischen Bilderwerk, das sich nach Art von Malvorlagen mit der Ikonographie Christi beschäftigt ([2]).

Eben dieses Bild führt uns zur zweiten der eingangs genannten Strömungen, die sich in der Darstellung und Deutung der Sophia, der göttlichen Weisheit, im vorpetrinischen Russland unserer Meinung nach feststellen lassen: nämlich zur aszetisch-mystichen Strömung, die an eine symbolische Darstellung anknüpft. Während wir aber bei der Darstellung der ersten Periode zuerst die theoretischen Texte über die « Weisheit » dargelegt haben und dann zu dem archeologischen Resultat gekommen sind, dass im Russland jener Frühzeit kein Bild der « Sophia » zu finden war, wollen wir für die zweite Periode den umgekehrten Weg gehen und erst den historischen Werdegang der für dieselbe spezifischen Darstellung der hl. Sophia zu entwickeln versuchen, um uns dann einer ideengeschichtlichen Darlegung zuzuwenden.

Den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen soll dabei eine Disputation bilden, die im Jahre 1553 ein Djak (Sekretär) Viskovat mit dem damaligen Metropoliten Makarius von Russland (1542-1563) führte. So tut auch G. V. Florovski in seinem eben angeführten Artikel ([3]). Dies wird auch deshalb notwendig sein, weil wir – freilich mit Zögern – zu einem anderen Resultate als der bekannte russische Patrologe kommen werden. Und dies Resultat hängt zum Teile ab von der Partei, die man in dem Streite zwischen den beiden genannten Russen einnimmt. Der Verfasser dieses Aufsatzes steht

([1]) N. P. Lichačev, *Materialy dlja istorij russkago ikonopisanija*. St. Petersburg 1906. Bd. I N° 210.

([2]) *Licevoj Ikonopisnyj podlinnik*, hrsgb. v. N. Kondakov, *Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Ijsusa Christa*, St. Petersburg 1905, Taf. 16; P. Muratoff, *Trente-cinq primitives Russes*, Paris 1931, p. 77, Tafel X; Stockholm, Nationalmuseum, Sammlung Aschberg, N° 50, 51.

([3]) G. V. Florovski, wie eben p. 493 ff.

auf seiten des russischen Metropoliten gegen Viskovat und dessen Behauptungen.

Iwan Michailowitsch Viskovat wendet sich in den schriftlichen Ausführungen, die er 1553 dem Metropoliten einreichte, gegen die « neuartige Malweise », – er wendet sich sogar gegen das bekannte Gemälde der hl. Dreifaltigkeit A. Rublews († 1430), – mit der die Ikonenmaler nach den schweren Bränden von 1547 die Maria-Verkündigungskathedrale auf dem Kreml sowie die granitovaja palata daselbst ausgeschmückt hatten (1). So hält er unter vielem anderen auch die symbolische Darstellung Christi unter dem Bilde eines geflügelten Engels für verdächtig (2); er meint, es würde sich darunter abendländische Häresie verbergen. Er sieht auch ganz allgemein gnostische Irrlehre drohen, als sei Christus nur ein untergeordneter Geist und Abgesandter Gottes gewesen (3). Beachten wir, dass Viskovat die Darstellung Christi unter der symbolischen Gestalt eines Engels westlichen, abendländischen Einflüssen zuschreibt.

Darauf antwortet der Metropolit Makarius: Christus heisse auch in der hl. Schrift: Engel des grossen Ratschlusses (Isaias Kap. IX, 6 nach der in Russland gebräuchlichen Septuaginta) (4). Er sagt ausdrücklich, die « Sophia, die göttliche Weisheit » werde in Griechenland (5) und auf dem Athos (6) unter der Gestalt eines Engels dargestellt. Er billigt die Darstellung der Weisheit, die sich an der Decke eines der Räume des Palastes befand: Christus auf Cherubinen und darunter die Inschrift: die Weisheit, Jesus Christus (7). Er sagt ferner ausdrücklich, dass die Moskauer Bilder nach Nowgoroder Vorbildern gemalt seien (8) Offenbar hat er also die Nowgoroder Ikone gekannt und sie christologisch gedeutet. Dies ist auch nur allzu wahr-

(1) cf. Makarij, *Istorija russkoj cerkvi*, Bd. III, p. 15–17; Bd. VI, p. 262–270; Golubinski, *Istorija russkoj cerkvi*, Bd. II, Teil 1, p. 840-848.

(2) O. Bodjanski, *Rozysk... Viskovatago* [der gerichtliche Untersuchungsprozess.. gegen Viskovat], in: *Čtenija* 1858 Heft. 2 III, p. 34.

(3) O. Bodjanski, wie eben p. 26.

(4) O. Bodjanski, wie eben p. 22.

(5) O. Bodjanski, wie eben p. 37.

(6) O. Bodjanski, wie eben p. 14.

(7) O. Bodjanski, wie eben p. 27.

(8) O. Bodjanski, wie eben p. 13.

scheinlich. War er doch von 1526-1542 Erzbischof von Nowgorod gewesen! Es lässt sich aber noch mehr beweisen. In der Auseinandersetzung mit Viskovat erwähnt Silvester - der Vertrauensmann des Caren und Priester an der umstrittenen Maria Verkündigungskathedrale vor dem versammelten Sobor die Tatsache, dass sich in Nowgorod ein Bild der « Sofija premudrost » in der Gestalt eines Engels befinde. Es gehe auf die Zeit Jaroslaws des Weisen und auf griechische Vorbilder zurück ([1]). Er konnte diese Auskunft, welche uns die damalige Nowgoroder Tradition wiedergibt, mit voller Berechtigung geben. War doch auch er ursprünglich Priester in Nowgorod gewesen! ([2]) Sicherlich aber hätte Makarius protestiert, wenn er die Ikone nicht gekannt hätte oder wenn dieselbe nicht schon « seit urdenklichen Zeiten » dort verehrt worden, sondern erst unter seinem Vorgänger Serapion (1506-1509), etwa 1509, neu wäre hergestellt worden.

Wir wissen aber mehr. Zum Jahre 1528 schreibt die zweite Sophien-chronik ([3]). Der Erzbischof Makarius habe die Ikonostase in der Sophienkirche umgeändert - er habe die Mitteltüren um das Doppelte erhöht und verbreitert, die nach unten ausgeschweiften königlichen Türen selbst durch gold- und silberbeschlagene Holzarbeit verziert, hinter dieselben einen neuen Vorhang machen lassen. Über diese Türe habe er ein neues Bild malen lassen; ferner habe er die grossen Ikonen des byzantinischen Christus und der Apostel Petrus und Paulus neu hergerichtet und sie auf der linken Seite der Ikonostase gegenüber seinem Throne angebracht und Vorhänge vor denselben aufhängen lassen. Sodann habe er die Sophienikone im Rang erhöht (d. h. er hat sie an die erste Stelle neben die Mitteltüre vor die Ikone des byzantinischen Christus gestellt, wo sie sich heute noch befindet). - Die gewöhnlichen Ikonen habe er sodann nach ihrem Range geordnet. An die Aussenseite der Kirche über der Eingangsthüre habe er über die ganze Wand hin ein grosses Fresko malen lassen: nämlich die hl. Dreifaltigkeit, die Sophia, das Schweiss-

([1]) N. E. Andreev, « *O djelje djaka Viskovatago* », in: *Seminarium Kondakovianum* V (1932), p. 206.

([2]) *Polnoe sobranie russkich letopisej*, Bd. XIII, Carstvennaja kniga, p. 524.

([3]) *Polnoe sobranie*, wie eben Bd. VI, p. 285.

tuch der Veronika und 2 Erzengel. Die Bilder der hl. Dreifaltigkeit und der Sophia sind heute verschwunden. Es ist somit sicher, dass die Ikone der hl. Sophia, wie sie als die Nowgoroder Sophiendarstellung bekannt ist, 1528 in Nowgorod verehrt wurde.

Ein weiteres Zeugnis führt uns bis 1510. In diesem Jahre liess der Grossfürst Vasili Ivanovič von Moskau vor der Sophienikone in der Sophienkirche zu Nowgorod eine Lampe anzünden, die Tag und Nacht brennen sollte (1). Es ist unseres Erachtens klar, dass mit dieser derart zu ehrenden Ikone keine andere gemeint sein kann als jene, welche 18 Jahre später Erzbischof Makarius « im Rang erhöht hat ». Sie befand sich auch damals schon in der Ikonostase, aber hinter dem byzantinischen Christusbilde.

Im Jahre 1509 wurden nun unter Erzbischof Serapion durch die beiden Maler Andreas, Sohn des Laurentius, und Ivan Dermajarcevič jene zwei Reihen oder Stockwerke der 5 Stockwerke umfassenden Ikonostase gemalt, welche Deisis (die Bitte) und Prasdniki (die Festtage) heissen. Es sind diese das 3te und das 2te Stockwerk von unten (2). Es muss also das fragliche Sophien-Bild auch 1509 schon bestanden haben, denn die zwei eben genannte Maler haben es nicht gemalt. Dies macht auch Silvesters Aussage sehr wahrscheinlich. Mag sie auch durch das 43. Kapitel des Stoglav von 1551 mitbestimmt sein, das sich gegen die « Eigenwilligkeiten » der neueren Ikonenmaler wandte (3), so besagt sie doch, dass die Ikone wenigstens « seit Menschengedenken » in der Sophienkirche verehrt wurde. Im Moskauer historischen Museum gibt es aus dem Ende des XV. Jahrhunderts, also etwa 1470-1500, ein Gewebe, welches die « Hl. Sophia » genau in der Form der « Engel-ikone » wiedergibt (4) Dieselbe muss somit damals schon bekannt gewesen sein.

(1) 4te Chron. v. Nowg. ad 7018 (1510), in: *Polnoe sobranie,* wie eben IV p. 137.

(2) *Polnoe sobr.*, wie eben IV p. 136 ad 7017. Es kann sich nach dem ganzen Kontext nicht um die ganze Ikonostase, die zeitweise auch Deisis hiess, handeln, wie Florovski andeutet (a. a. o. p. 493).

(3) cf. E. Duchesne, *le Stoglav,* Paris 1920 p. 133-136.

(4) Sophia, *Zeitschrift für Kunst umd Litteratur* (russ.) Heft 1 Titelbeilage.

Wenn man also die oben erwähnte Thesis des Viskovat hält, dass nämlich die fragliche Ikone vom Westen her zu erklären sei, muss man schon andere Wege suchen. Dies zu tun. scheint aber, in der Tat, nahe zu liegen. Denn es ist wahr, dass gerade in der ersten Häfte der XVI. Jahrhunderts in Russland ein lebhaftes Fragen einsetzte: Was ist denn eigentlich die hl. Sophia? Man könnte also wohl meinen, die symbolische Darstellung derselben unter der Gestalt eines Engels sei damals erst aufgekommen.

Dagegen sprechen jedoch mannigfache gute Gründe. Als erstes kann man das Staunen sehr wohl auf innerrussische Veranlassungen zurückführen. Die aus weiter Ferne gekommene Frau und Mutter der beiden Grossfürsten: Ivans III. und Vasil Ivanovič's, der Spross der byzantinischen Kaiserfamilie, deren Kommen die Geister so sehr bewegte. nannte sich, einmal in Russland angekommen, « Sophia ». Seit Erzbischof Gennadius von Nowgorod (1484–1505) feierte man ferner am 15. August, dem Tage des Heimgangs Mariae, also an einem der Hochfeste des Kirchenjahres auch die « hl. Sophia », weil an jenem Tage, nach einer schon bei Johannes Damascenus auftauchenden Legende zum letzten Male Jesus Christus in sichtbarer Gestalt mit Maria und den Aposteln hier auf Erden vereint gewesen sei (1). Ausserdem wurde unter eben demselben Erzbischofe zum ersten Male « das Buch der Weisheit Salomons » ins Russische übersetzt. Dies sind alles Gründe, die ein eifrigeres Fragen als früher verständlich machen.

Die These Viskovats und auch Florovskis wird aber durch einen anderen Grund nicht nur als unnötig dargetan, sondern gänzlich widerlegt. Es ist dies ein doppelter Grund, nämlich ein positiver: Man kann die Ikone sehr wohl aus dem byzantinischen Gedankenkreis heraus erklären, und ein negativer: die von Prof. Florovski angegebene Abhängigkeitsquelle versagt.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Prof. Florovski schreibt wenigstens die geistige Vaterschaft an der Ikone einem wohl kroatischen Dominikaner Benjamin zu, der zur Zeit des Gennadius in Nowgorod als Bibelübersetzer und Schriftsteller tätig

(1) Sbornik 140/41 der Synodalbibliothek, cap. 15.

war und vielleicht auch einige Schüler hatte ([1]). Dieser Dominikaner schreibt von sich selber, dass er Latein verstand und die Grammatik der griechischen und deutschen Sprache zum Teile beherrschte ([2]). Er kam aller Wahrscheinlichkeit nach als « Spezialist » nach Russland, wie deren damals viele gesucht wurden; so brachte Dmitri Gerasimov, den Iwan III. im Jahr 1493 nach Rom gesandt hatte, solche mit ([3]), ebenso der russische Gesandte Trachaniotes und andere. Die eben genannte Selbstdarstellung sieht sehr nach einer Antwort auf ein Frage-schema aus. Damals kam unter vielen andern auch der berühmte Buchdrucker Gothan aus Lübeck in den russischen Osten. Ein Dominikaner jener Zeit nun, meint Prof. Florovski, müsse die Werke Susos gekannt haben; in den Handschriften dieser Werke aber wie auch in den ersten Drucken derselben: Augsburg 1482, Anton Sorg und 1570, Hans Othmar, sei die Sophia unter der Gestalt eines Engels abgebildet. Daher sei die Nowgoroder Ikone zu erklären.

Dazu ist folgendes zu bemerken: Fürs erste haben wir ausser der oben ausgesprochenen Vermutung keinen irgendwie begründeten Anhalt, dass der slawische Dominikaner lateinischen Glaubens, wie ihn die Handschrift im Rumjancev-Museum bezeichnet, die Werke Seuse's gekannt habe. Ebenso gut kann dies Gothan getan haben, der noch vor kurzem in Lübeck die Offenbarungen der hl. Birgitta von Schweden gedruckt hatte. Sodann geben uns die Werke des Suso keinen Anhalt für die Ansicht Florovskis.

Wohl ist es wahr, dass Suso sich eigentümlicherweise bald als die Braut, bald als den Bräutigam der « Weisheit » hinstellt. Aber diese ist ihm der « Sohn Gottes ». Auch ist in seinen gesammelten Werken viel von Engeln die Rede, aber die « Weisheit » ist niemals ein Engel. Es gibt manche Bilder der Weisheit, aber stets ist es die zweite Person der

([1]) *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj biblioteki.* Teil. I Moskau 1855 N° 1-3 passim; A. D. Sedelnikov, *K izučeniju slova kratka i dejatelnosti dominikanca Venjamina*, in: *Izvestija... Akademij Nauk*, Tom. 29 (1924) Leningrad 1925, p. 205-225, siehe auch: *Opisanie Rukopisej Rumjancovskago Museuma* N° 93, p. 164.

([2]) *Opisanie slavj, ruk.*, wie eben: p. 127 Anm.

([3]) S. Solskij, *Obozrenie trudov po izučeniju biblij v. Rossij*, in: *Pravoslavnoe Obozrenie*, Moskau 1869, p. 195.

hl. Dreifaltigkeit in der Art wie sie auf den deutschen Bildern jener Zeit dargestellt wird, welche oft die 3 Personen als 3 ehrwürdige bebärtete Männer wiedergeben, die in lange Mäntel gehüllt mit der Krone auf dem Haupte auf einer Bank sitzen. Die Zweite Person der Gottheit zeichnet sich dabei vor den andern nur durch einen kreuzgezeichneten Nimbus aus. Genau ebenso stellt Suso die « Weisheit » dar. Das beigegebene Bild ist aus des Werke, dam Florovski zitiert: « der Seusse », Ant. Sorg Ausburg 1482 p. 89, genommen. Ausser gewissen Äusserlichkeiten hat dasselbe mit dem « Nowgoroder Engel » nichts gemein. Man könnte noch eher sagen, das Nowgoroder Bild wäre abhängig von der Dreifaltigkeitsdarstellung Rublews, welcher dieselbe unter der Gestalt der drei Engel bei Abraham wiedergibt.

Es ist ja auch nicht so, als ob die « Sophia-Engel » – Darstellung die einzige ihrer Art im damaligen Russland gewesen wäre. Es gibt noch eine ganze Reihe derartiger symbolischer Darstellungen der Gottheit. So wird bei der bildlichen Wiedergabe des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses, der Schöpfer-Gott in manchen Handschriften, auch des XVI. Jahrhunderts, unter der Gestalt eines Engels mit dem siebenteiligen Ewigkeitsnimbus um das Haupt abgebildet ([1]). Auch Christus wird in ganz anderem Zusammenhang unter der Gestalt eines Engels wiedergegeben. So z. B. auf der Ikone: « Du bist Priester ». Dort ist im obern Felde Gott, der Vater, zu sehen in feierlichen Gewändern. Im untersten Feld steht am Kreuze der Christus-Engel, der sich mit Flügeln verhüllt, und im mittleren sitzt über dem Kopfe des Engels auf dem Kreuzestitel, in Brusthöhe vor dem Vater, stark verkleinert in der Kleidung eines Kriegers mit dem Schwert in der Hand noch einmal Christus, der Herr ([2]). Diese Bilder, die derselben Zeit wie der Sophia-Engel angehören, zeigen sicherlich keine Abhängigkeit von Suso – eher wird man noch von ferne an die Vision des hl. Franziskus auf dem Alvernerberge erinnert.

Wenn wir also eine Abhängigkeit vom Geistesgut des

([1]) siehe F. A. Buslaev, *Socinenija* Bd. II, St. Petersburg 1910, p. 291 ff. Bild und Text.

([2]) siehe N. Pokrovski, *Evangelje v pamjatnikach ikonografij.* S. Petersburg 1892, p. 373. Bild und Text.

Westens kaum festellen können (1), müssen wir nach den historischen und geistesgeschichtlichen Quellen im Osten suchen. Damit kommen wir zu den positiven Gründen, welche die These Viskovats widerlegen. Wir werden sehen, dass die Nowgoroder Ikone sich sehr gut vom Osten her erklären lässt.

Wir wollen dazu zuerst festzustellen suchen, wann wohl vor 1509 dieselbe entstanden sein mag. Wir sind dazu auf Konvenienzgründe angewiesen. Wenn wir zu diesem Zwecke die Nowgoroder Chroniken durchlesen, finden wir darin von vielen Bränden in der Kirche der hl. Sophia berichtet, so etwa zu den Jahren 1340, 1368, 1394, 1403, 1407. Von diesem letzten grossen Brande vor der Zeit des Gennadius heisst es, die Kirche sei « ganz verbrannt ». Wir können aus dieser Angabe nicht erschliessen, ob die 1509 voraussetzungsgemäss in der Kirche befindliche Ikone damals schon vorhanden und gerettet oder verbrannt oder auch überhaupt erst nachher hergestellt worden sei. Auch die Angabe zum Jahre 1341, Erzbischof Basilius habe nach dem verheerenden Brande des Vorjahres in der Kirche eine neue Ikonostase errichtet, ist auf Grund ihrer Dürftigkeit nicht dienlich.

So bleiben uns nur innere Gründe. Diese wollen wir jetzt betrachten. Die Ikone wird von P. Lebedincev (2), und anderen bildtechnisch in zwei Teile zerlegt. Es sind dies die « Innengruppe », welche zweimal Christus: einmal in sich ruhend und segnend und einmal auf der ganzen Schöpfung thronend darstellt, und eine Art von « Rahmengemälde », das seinerseits aus drei Stücken besteht. Das erste Stück am oberen Rande stellt einen Wolkenhimmel dar, in dessen Mitte auf einem Tische ein Evangelienbuch liegt, während an den Seiten je drei Engel anbetend knieen. In der Höhe des auf der Schöpfung thronenden Engels folgen die beiden anderen Stücke. Links vom Beschauer ist Maria in der Haltung einer Orante mit dem Kinde in einer Mandorla vor der Brust abgebildet

(1) Für einige Ikonen aus dem XVI. Jahrhundert hingegen lässt sich diese Abhängigkeit nachweisen. cf. P. Miljukov, *Očerki po istorij russkoj, kultury*, Bd. II, Paris 1931, p. 44 f.

(2) P. Lebedincev, *Sofija-premudrost božija v ikonografij sjevera i juga Rossij*, in: *Kievskaja Starina*, Bd. X (1884), p. 559-563.

und rechts der hl. Johannes der Täufer mit einer offenen Schriftrolle in der Hand. Einige nur für einen Ikonenmaler wichtige Einzelheiten übergehe ich hierbei. Auf kleinen Zimmerikonen hat das Bild den Titel: Sofija premudrost Syna Božija: Sofia, die Weisheit des Sohnes Gottes.

Diese Aufteilung der Ikone erscheint nicht ganz unberechtigt; sie könnte uns vielleicht etwas weiter führen. Das « Rahmengemälde » findet sich nämlich in seinen wichtigsten Teilen nach dem Zeugnisse W. Salzenbergs [1] im östlichen Tragbogen der Sophienkirche wieder. Es fehlen daselbst die Engel im « Himmel » und das Kind in der Mandorla vor dem Herzen der Mutter. Jedoch hat diese dieselbe eigentümliche Haltung der « Orante ». Johannes der Täufer hält in Konstantinopel einen kreuzgekrönten Stab. Die dortigen Mosaiken sind aus der Zeit des Kaisers Johannes Paläologus (1341-1391), welcher nach dem Einsturz eines Teiles der Kuppel im Jahre 1347 die Kirche restaurierte. Er hat sich auch selber unter der Madonna abbilden lassen. Der offenbare Anklang an die Komposition von Konstantinopel, welcher sich auf der Nowgoroder Ikone findet, könnte uns veranlassen, deren Herstellung in die Zeit nach der kaiserlichen Restauration zu verlegen. Sie könnte also vielleicht doch nach dem Nowgoroder Brande von 1407 erfolgt sein.

Einen weiteren Wahrscheinlichkeitsgrund für diese Datierung könnte die Hauptfigur der Mittelgruppe bieten, nämlich der « Engel ». Man kann wenigstens annäherungsweise feststellen, dass auch er um diese Zeit eher als zu einer anderen nach Nowgorod gekommen ist. Dazu führen folgende Überlegungen.

In seiner oben erwähnten Antwort an Viskovat, sagt Makarius, Christus finde sich unter der symbolischen Gestalt eines Engels ausser in Nowgorod auch dargestellt in « Griechenland » und auf dem « Athos ». Vor allem freilich denkt Makarius an seine eigene Zeit. Sein Zeugnis kann uns aber vielleicht auch für die Frühzeit einen Wink geben.

Dabei ist vor allem anderen eines zu bemerken, nämlich dass Makarius Konstantinopel nicht erwähnt. Er hätte aber

(1) W. Salzenberg. *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel*, Berlin 1854, p. 106-107. Im Bilderband fehlt dasselbe.

gegen den Vorwurf der Unkanonizität der fraglichen « Christus-Engel » Darstellung wohl sicherlich ein Vorbild in der Kaiserstadt angeführt, falls ihm ein solches bekannt gewesen wäre. Somit hat er ebensowenig, wie seinerzeit Erzbischof Antonius von Nowgorod (1211–29) oder einer der folgenden russischen Reisenden irgend eine der verschiedenen Engeldarstellungen in der Sophienkirche dortselbst für eine symbolische Darstellung der « Sophia, der Weisheit des Sohnes Gottes » angesehen. Erst spätere russische Handschriften sehen in den legendären Engelerscheinungen zur Zeit Justinians, deren ja die Konstantinopler Bilder gedenken sollen, eine Selbstoffenbarung der « Sophia ».

Wenn Makarius sich aber, um die « Christus-Engel » Darstellung in Moskau zu rechtfertigen, ganz allgemein auf « Griechenland » beruft, so bringt er uns in einige Verlegenheit. Vor allem vermengt er von Anfang an zwei « Engel » – typen: Christus als « Engel des grossen Ratschlusses » und « Christus – die Weisheit » unter dem Symbol des Engels. Als Engel des grossen Ratschlusses – eine typisch byzantinische Darstellung – ist Christus in « Griechenland » häufig abgebildet, so in Mistra, den Meteorenklöstern, in Saloniki, auf dem Athos (1). Darstellungen der « Sophia » als « Engel » hingegen sind in « Griechenland » aus der Zeit vor dem XV. Jahrhundert nur sehr wenige bekannt; später allerdings werden sie, vor allem auf dem Balkan, etwas häufiger.

Die älteste derartige Darstellung findet sich in einer christlichen Grabkatakombe in Alexandrien (2). Dort ist der « Engel » abgebildet und ausdrücklich als « Sophia – Jesus Christus » bezeichnet. Das Wandgemälde ist etwa dem VI.–VIII. Jahrhundert nach Christus zuzuschreiben.

Die zweite Darstellung stammt aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai. Sie findet sich in einem griechischen Manuskript der « Himmelsleiter » des Johannes Klimakus, das dem X. Jahrhundert angehört. Dort ist hinter dem sitzenden, geflügelten Engel, der als « Sophia » bezeichnet ist, in einem Medaljon Christus abgebildet: also eine starke Annäherung

(1) M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, p. 276.
(2) H. Leclercq, *Alexandrie*, in: *Dictionnaire d'Archéologie...*, Bd. I, Sp. 1133.

an die Nowgoroder Ikone. An den beiden Seiten stehen jedoch bezeichnenderweise noch nicht die Madonna mit dem hl. Johannes, sondern zwei Erzengel (1). Bei den engen Verbindungen zwischen den Klöstern des Athos mit dem Sinai mag dies Bild zusammen mit der « Himmelsleiter » auch auf dem Athos bekannt geworden sein. Über die Klöster daselbst kann es dann sehr wohl auch nach Nowgorod gekommen sein. Einer der berühmten Nowgoroder Mönche und Klöstergründer, Arsenius von Konew, war gerade in den Jahren des ausgehenden XIV. Jahrhunderts wiederholt auf dem Athos. Er war auch mit den Erzbischöfen von Nowgorod eng befreundet – mit einem derselben war er sogar zusammen Mönch gewesen.

Im « griechischen » Einflussgebiet gibt es aus dem XII. bis XIII. Jahrhundert noch eine zweimalige « Sophien-Engel » darstellung in einer kleinen dem hl. Stephanus geweihten Kirche in Soleto bei Lecce in Apulien. Beidesmal trägt der « Engel » einen kreuzgeteilten Nimbus – das Zeichen der zweiten Person der Gottheit – und beidesmal ist die Bezeichnung hinzugefügt: Σοφία, ὁ λόγος θεοῦ (2). Ebenso aus dem XIII. Jahrhundert stammt ein Wandgemälde in der Clemenskirche von Ochrida, das, freilich in einem anderen, für Russland nicht aktuellen bildhaften Zusammenhang, die Weisheit in Gestalt eines geflügelten Engels wiedergibt (3).

Aus dem Jahre 1397 gibt es auch ein kirchenslavisches, Russland zugehöriges Zeugnis für die Darstellung der « Sophia » unter der Gestalt des Engels. In einem illustrierten Psalter wird nämlich beim 6. Vers des 45. Psalmes nach der Septuaginta: « Deus in medio eius; non commovebitur » am Rande eine dreikuppelige Kirche gezeigt, in der ein geflügelter Engel steht. Darüber ist geschrieben: Svjataja Sofija (4). Man wird zugeben, dass von dieser Darstellung bis zu einer Ikone des,

(1) N. Kondakov, *Putešestvie na Sinaj*, Odessa 1882, p. 154.

(2) Ch. Diehl, *Peintures byzantines de l'Italie méridionale*, in: *Bulletin de correspondance Héllenique*, Bd. VIII (1884), p. 268–281.

(3) V. Petkovič, *Le peinture serbe du moyen âge*, Belgrad 1930, Tafel 24 a (1295).

(4) *Licevaja Psaltir 1397 goda*, Faksimile-Druck, St. Peterburg 1890, p. 63.

um so zu sagen, « Titelheiligen » einer « Sophien » kirche, der diesen, nämlich die « Weisheit, den Sohn Gottes » in der Gestalt eines Engels wiedergibt, kein allzu grosser Schritt mehr ist. Es ist zu bemerken, dass dieser bildhaft ausgedrückte Gedanke uns in Russland erstmals gerade aus dem Jahre 1397 überliefert ist und darnach in vielen derartigen illustrierten Psaltern wiederholt wird (1). Das von N. Kondakov zusammengestellte moderne amtliche russische Vorlagebuch (2) erwähnt noch einen anderen, offenbar frühen, bebilderten und mit Kommentar versehenen Psalter, in dem zum ersten Vers des neunten Kapitels des Buches der Sprichwörter die Sophia in Gestalt eines Engels abgebildet ist: stehend in einer vierkuppeligen Halle, wobei sie mit aufgehobenen Händen den Querbalken stützt.

Es wird somit den kirchlichen Kreisen der Zeit um 1400 der Gedanke und die Form des Nowgoroder Bildes nicht ganz fremd gewesen sein. Da es aber doch ein weiter Schritt von der Kenntnis der Einzelelemente bis zur Komposition des Gesamtbildes ist, kann man nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Entstehen unserer Ikone in den Anfang des XV. Jahrhunderts verlegen.

Makarius hingegen weist um 1550 für seinen « Christus-Engel » mit Recht auf das russische Panteleimonkloster auf dem Athos hin, wo auf der nördlichen Seitentür der Ikonostase die « Sophia, die Weisheit Gottes » abgebildet war (3). Er könnte wohl auch auf das Kloster Chilandari hinweisen (4), oder auf die serbischen Kirchen von Gračanica (5) und Dečani (6), sowie auf einige Kirchen der Moldau, wo überall die « Weisheit » in der Gestalt eines geflügelten Engels dargestellt ist.

(1) N. Pokrovski, *Evangelie v pamjatnikach ikonografij*, St. Petersburg 1892, p. LXVI.

(2) *Licevyj ikonopisnyj podlinnik*, hrsgb. v. N. Kondakov, Tom. I Text; St. Peterburg 1905, p. 74.

(3) O. Bodjanski, *Rozysk... Viskovatago*, in: *Čtenija* 1858, Heft 2, III Materialy Slavjanskie, p. 14.

(4) G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Bd. I. les peintures, Tafel 79.

(5) V. Petkovič, wie eben, Tafel 53.

(6) V. Petkovič, wie eben, Tafel 98 b.

Immerhin aber scheint man schliessen zu können, dass etwaige griechische Malanweisungen, falls solche im XIV. oder XV. Jahrhundert schon vorgelegen haben, keine Anweisung für ein Bild der « hl. Sophia, der Weisheit des Sohnes Gottes » enthielten; sonst würde eine solche ja wohl auch in der späteren Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης des Dionysius von Furna vorhanden sein (1). Für die Darstellung Christi als « Engel des grossen Ratschlusses » hingegen gibt diese sowohl wie ihre Vorgänger eingehende Anweisungen (2).

Wenden wir uns nun der zweiten Aufgabe zu und versuchen wir kurz den Gedankeninhalt der gleichsam klassischen Nowgoroder Ikone historisch nach den Quellen wiederzugeben! Wir werden sehen, dass derselbe gänzlich dem Gedankengut der Ostkirche entspringt. Allerdings stehen wir gleich zu Anfang dieses Teiles unserer Untersuchung vor einer neuen Schwierigkeit. Es gibt nämlich zwei Erklärungen, von denen die offenbar ursprüngliche jedoch mehr zu erschliessen als irgendwo niedergelegt zu finden ist, während über die zweite, die mystisch-symbolische, nur allzu viel schon geschrieben wurde. Zu dieser zweifachen Erklärung führt eine zweifach verschiedene Aufteilung des Bildes.

Man kann nämlich auch ideell das Bild erstens in eine Hauptgruppe und in eine Rahmengruppe auflösen; man kann aber auch zweitens den « Engel » als Mittelpunkt des ganzen Gemäldes betrachten. Je nach der Art dieser Betrachtungsweise kommt man zu verschiedenen Auslegungen.

Wenden wir uns der ersten Einteilung zu! Es muss auffallen, dass die mittlere Gruppe aus zwei Figuren besteht, die beide Christus vorstellen: Oben das Brustbild des segnenden Christus im Kreise, unten Christus unter der Gestalt eines Engels. Mit dem Throne, auf, dem der Engel sitzt, mit dem Lichterglanz, der ihn umgibt, mit der Krone auf seinem Haupt und mit dem Szepter und der Rolle, die er in den Händen trägt, mit der Unterlage, auf welcher seine Füsse ruhen, wollen wir uns hier nicht beschäftigen (3).

(1) A. Papadopoulos-Kerameus, Διονυσίου τοῦ ἐκ Φοῦρνα Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, St. Petersburg 1909.

(2) A. Papadopoulos-Kerameus, wie eben, p. 217, 228, 269.

(3) Siehe dazu ein hoffentlich bald erscheinendes Buch von S. Lichareva.

Es gibt eine bildhafte Darstellung der 15. Strophe des marianischen Akathist, auf der dieselbe Art wiederkehrt. Oben im Bilde ist das Brustbild Christi mit segnender Geste gemalt, während unter demselben Christus noch einmal als Vollbild stehend und segnend dargestellt ist. Dazu gehört der Text: "Ολος ἐν τοῖς κάτω καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλος ἀπῆν ὁ ἀπεπίγραπτος Λόγος · συγκατάβασις γὰρ θεϊκή, οὐ μετάβασις δὲ τοπικὴ γέγονεν καὶ τόκος ἐκ παρθένου θεολήπτου ἀκούσης ταῦτα · χαῖρε θεοῦ ἀχωρήτου χώρα χαῖρε... « Das unumschriebene Wort, das ganz hier unten war, war doch auch von oben gar nicht ferne; denn ein göttliches Herniedersteigen, aber keine örtliche Veränderung war die Geburt aus der gotterfüllten Jungfrau, welche, da hörte: Freue dich, Umgrenzung des unumgrenzten Gottes, Freue dich! ».

Es erscheint mir nicht eindeutig sicher, dass man diese Strophe als den dichterischen Ausdruck der Lehre vom Λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός in Gott annehmen muss, wie dies L. H. Grondijs tut (¹). Eine Untersuchung darüber würde auch den Rahmen der vorliegenden, so viel als möglich historischen Abhandlung sprengen. Ich glaube vielmehr, dass man die vorerwähnte bildhafte Darstellung dieser Strophe eher als eine Darstellung der doppelten Erscheinungsform Christi: nämlich seiner geistigen im Himmel und seiner leiblichen auf Erden auffassen muss. Eine Variante dieses Gedankens gibt eine Ikone, deren Titel-Überschrift lautet: « Im Himmel oben, unten im Grabe ». Sie stellt deutlicher als die eben genannte in der oberen Bildhälfte das Brustbild des segnenden Christus und unten mit stark abendländischem Einschlag Christus halb stehend im offenen Sarkophage nach Art eines « Christ im Elend » dar.

Es ist aber doch nicht unmöglich, in der vorher erwähnten Akathistdarstellung einen Anknüpfungspunkt zu sehen für einen Maler, welcher die Lehre von Λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός bildhaft darlegend wiedergeben wollte. Diese Absicht ist aber dem geistlichen griechisch slawischen Erfinder der « Engel » – ikone zuzutrauen, denn « Sophia » bedeutet nach dem griechischen philosophisch-theologischen Sprachgebrauch eben die schöpferische Idee. Dieser Begriff ist aber dem Λόγος προφορικός naheverwandt. Darum hat der Maler im Ge-

(¹) L. H. Grondijs, *De Iconographie van den dubbelen Logos*, Teil I; de 15ᵉ Strophe der acathistischen Hymne aan de h. Maagd. Amsterdam 1934.

gensatz zur Illustration der Akathist-strophe den Christus unten, nicht in seiner irdischen Gestalt, sondern als unzeitliches Wesen, eben als « Engel » auf dem Hintergrunde der ganzen Schöpfung dargestellt. Die Ikone stellt also rein ihren formalen Elementen nach Christus dar, in welchem die Fülle der Gottheit und die Fülle alles Geschaffenen enthalten ist. In dieser Auffassung ist also der Mittelpunkt des Bildes, auf dem der Blick des Beschauers ruhen soll, der Christus im Kreise. Der Engel im untern Felde gibt nur einen andern Ideengehalt desselben Christusbildes wieder. Für die Ursprünglichkeit dieser Erklärung spricht auch die Tatsache, dass die « Altgläubigen » bis in unsere Tage das Bild in dieser Weise erklären. Sie sagen damit dasselbe, was auch eine Malanweisung des XVI. oder XVII. Jahrhunderts tat, die in langen Ausführungen die Sophia als die sapientia hypostatica, das heisst als das Wort und die Kraft, als den Sohn Gottes erklärt (1). Dies sagt auch bildhaft eine Sophia-ikone im ukrainischen Nationalmuseum zu Lemberg. Dort ist mit allen Zutaten des Sophia-engels Jesus Christus selbst auf dem Throne sitzend dargestellt.

Eine andere Erklärung des « Engels » hingegen findet sich in russischen Handschriften. Es ist nicht die symbolische, sondern die mystische. Sie ist allerdings nie die alleinherrschende geworden. Für ihre Auslegung schliesst sie sich an die zweite der oben genannten Bildgruppierungen an, welche in dem « Engel » den Mittelpunkt des ganzen Bildes sieht. Um dieselbe zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Das Ideal der Vollkommenheit und Heiligkeit sieht das griechische wie jedes andere Mönchtum in der grösstmöglichen Verähnlichung mit Gott. Der morgenländische Mönch insbesondere will mit seinem ganzen leiblichgeistigen Wesen, soweit ihm dies durch energische « Übung » und Tugendausübung möglich ist, zu der subtilen geistigen Höhe gelangen, auf der er Gott den Herrn sieht. Diese geistige Höhe Gottes ist ihm nicht so sehr wesentlich anders als unsere geschaffene; sie ist nur unendlich viel feiner, geistiger – dünner, wenn man so sagen darf –, vom Materiellen gänzlich losgelöst.

(1) Filimonov wie oben p. 21, Materiały: Sbornik 473 der Patriarchalbibliothek.

Dasjenige geschaffene Wesen aber, welches seiner Natur nach am wenigsten körperlich-materiell und am meisten geistig ist, ist eben der Engel. Also ist das Idealbild der Heiligkeit: der Engel, und ihre Betätigung: ein engelhaftes Leben. Dies ist aber nur dann zu führen, wenn man sich in jungfräulicher Enthaltsamkeit des Umgangs mit den Dingen dieser Welt enthält. Es heisst nicht umsonst: Erunt sicut angeli Dei in coelo (1); und: in resurrectione enim neque nubent neque nubentur (2). Wenn man also schon einen Engel des Himmels bildlisch darstellen will, muss man ihn gleichsam geschlechtslos ohne das Zeichen des ergreifenden Verlangens – ohne Bart – darstellen. Damit wird er noch lange nicht zu dem süsslichen, halb-weiblichen Wesen, das manche westlichen Engelbilder zeigen.

Bei solchen Anschauungen und Anschauungsbildern ist es nicht verwunderlich, dass das Ideal der Engelhaftigkeit und der Jungfräulichkeit ineinander fliessen. So ist ja auch in der Ordnung der Tatsachen das heiligste, rein menschliche Wesen eben die Jungfrau Maria. Und der grösste Heilige des alten Bundes ist nach Christi Wort Johannes, der Vorläufer des Herrn. Beide wurden darum auch im Uspenskikloster zu Moskau mit Engelflügeln dargestellt (3). Es wäre eigentlich ein Wunder, wenn Mönche den « Engel » nicht als Symbol etwa der reinsten Jungfrau, oder des hl. Johannes oder eines heiligen Lebens schlechthin ansähen. Es werden sich also ähnliche Gedankengänge im mönchischen Schrifttum und auch in den Malanweisungen für die Ikonenmaler, die ja dem Mönchsstande angehörten, finden. Wir wollen einige derselben anführen.

Aus dem schon erwähnten Sammelband 140 der Patriarchalbibliothek ergibt sich, dass im XVI. Jahrhundert Streit darüber ausgebrochen war, ob die Sophienkirche (in Nowgorod) der « reinsten Gottesmutter » oder der « Weisheit » schlechthin geweiht sei. Das XIV. Kapitel des Sbornik löst die Frage dahin, dass die « Weisheit » schlechthin und damit

(1) Matth. 22, 30.
(2) Matth. 22, 30.
(3) Zu den geflügelten Johannes-Darstellungen vergl. W. F. Volbach, *Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzanz* p. 181, in: Bildwerke des Kaiser Friedrich Museums Berlin 1930. Daselbst auch Literaturangaben; Siehe F. J. Buslaev, *Sočinenija,* tom. 2, St. Peterburg 1910, p. 300 f.

der Sohn Gottes es sei, der dort verehrt würde. Aber offenbar hatten doch nicht wenige die « Weisheit » mit der Mutter des Herrn gleichgestellt.

Im Sammelband 578 des Moskauer staatlichen Museums, der ebenfalls dem XVI. Jahrhundert angehört, ist unter dem Obertitel: « Erzählung über die Sophia, die Weisheit Gottes » ein langes Kapitel zu lesen, in welchem der Engel mit der Gottesgebärerin gleichgestellt wird. Der Text gehört nach Filomonov der mittleren der drei Rezensionem dieser Erzählung an. Es verlohnt sich, ihn ganz hierher zu setzen, denn er ist zugleich ein Zeugnis der etwas verworrenen Denkweise des russischen Mönchtums. Er gibt eine Exegese des « Engel » bildes in Form von Versen und Ausdeutungen. Er beginnt also:

« Vers: Über die hl. Sophia, die göttliche Weisheit: über die Weisheit, welche die Kirche Gottes, die allerreinste Gottesgebärerin ist. *Erkl.* das heisst von der lebenspendenden Seele der Gotterfüllten, von der unausprechlichen Reinheit der Jungfräulichkeit und der Verwirklichung der « demütigen » Weisheit. Vers: Sie hat über dem Haupte den Christus. *Erkl.* denn das Haupt der Weisheit ist der Sohn, das Wort Gottes. Vers: Über dem Herrn ist der Himmel ausgebreitet. *Erkl.* Den Himmel hat sie ja herniedergebeugt, als sie (die Weisheit) herabkam in die jungfräuliche Reinheit. Alle nämlich, welche die Reinheit lieben, sind der Gottesgebärerin ähnlich; denn sie hat geboren, den Sohn, das Wort Gottes, den Herrn Jesus X[us]; jene aber, welche die Jungfräulichkeit lieben, empfangen Worte, welche Kinder gebären; das will sagen: sie lehren die Unverständigen. Vers: Sie liebt der Vorläufer, der Täufer, der den Herrn getauft hat. *Erkl.:* Er gab das Regulament der Jungfräulichkeit, in dem er das herbe Leben in Gott lehrte. Vers: Die Jungfräulichkeit hat ein wunderbar feuriges Gesicht. *Erkl.:* Das Feuer ist nämlich die Gottheit; dieses verbrennt die fleischlichen Versuchungen, indem es die reine Seele erleuchtet. Vers: Sie hat über den Ohren ein Band, wie dies auch die Engel haben. *Erkl.:* Das reine Leben ist nämlich den Engeln gleich. Die Bänder aber bedeuten die Wohnstatt des hl. Geistes. Vers: Auf dem Kopf trägt sie die Kaiserkrone. *Erkl.:* Denn die demütige Weisheit ist Herrscherin über die Versuchungen. Vers: Sie hat ein kaiserliches Pallium

um die Lenden. *Erkl.:* Ein Zeichen der Würde und der Heiligkeit. Vers: In der Hand hält sie ein Szepter. *Erkl.:* Das Zeichen der Herrscherwürde. Vers: Sie hat die Flügel eines feurigen Adlers. *Erkl.:* Ein Adler hat ja ein hochfliegendes Königreich und zeigt schnelle Einsicht. Er ist ein weithinschauender Vogel; denn er ist ein Liebhaber der Weisheit: Wenn er einen Jäger sieht, steigt er noch höher; so tun auch jene. welche die Weisheit lieben; es ist dem Jäger, nämlich dem Teufel, nicht möglich sie zu erlegen. Vers: In der Linken hält sie eine beschriebene Rolle. *Erkl.:* Auf ihr sind unbekannte verborgene Geheimnisse niedergeschrieben, nämlich das Wissen um die (von Gott) überlieferten Schriften; denn ansonsten unerreichbar für Engel und Menschen sind die Taten Gottes. Vers: Ihr Kleid hat die Farbe des Thrones, auf welchem sie sitzt. *Erkl.:* Diese Farbe deutet hin auf die Wohnung des zukünftigen anderen Lebens. Vers: Er (der Thron) hat sieben Stützen. *Erkl.:* Die sieben Gaben des hl. Geistes, wie sie in der Weissagung des Isaias niedergeschrieben sind. Vers: Ihre Füsse ruhen auf einem Stein, *Erkl.:* " Auf diesem Felsen, heisst es, will ich meine Kirche bauen " (Matth. 16, 18) und weiter: Auf dem " Felsen " des Glaubens befestige mich » (Irmos aus der Utrenja des Sonntags).

Es ist zuzugeben, dass diese Erklärung durch die ganze Art ihrer Darstellung schwerverständlich ist. Für den Ausdeuter des Bildes ist die « Weisheit » nicht länger nur mehr das Symbol des « Ewigen Wortes », das man anbeten muss. Neben der göttlichen Weisheit, die sich in den Schoss der Jungfrau hinabgesenkt hat, kennt er noch eine zweite, geschaffene, « demütige » Weisheit, welche er mit der Jungfräulichkeit ganz allgemein gleichstellt. Diese aber ist im höchsten Grade in Maria der Jungfrau und Gottesmutter verwirklicht. Diese Jungfräulichkeit kann auch nachgeahmt werden; und so wird die « demütige Weisheit » auch in der Seele der Gotterfüllten verwirklicht. In dieser Auffassung ist also der ideelle Mittelpunkt des Bildes, der den Blick des Beschauers in erster Linie auf sich ziehen soll, nicht mehr der segnende Christus im Kreise, der im geometrischen Mittelpunkt des Bildes zu sehen ist, sondern der Christus-Engel im untern Felde.

Von der Seele der einzelnen Gotterfüllten ist aber kein weiter Schritt zur Gemeinschaft aller Gotterfüllten. So sehen

wir denn auch, wie schon im folgenden Abschnitt der Handschrift die Lehre von der geschaffenen, der « demütigen Weisheit » auf die heilige, allgemeine und apostolische Kirche erweitert wird.

« Sophia, die Weisheit Gottes; Ausdeutung auf die hl. allgemeine und apostolische Kirche hin. Die Jungfräulichkeit ist ein Abbild Gottes, denn von der Jungfrau wurde Gott geboren; er hat die Jungfräulichkeit geehrt, denn insofern der Herr wie nicht im Fleische und nicht im Leibe ist, insofern freut er sich auch über die Reinheit und Unverderbheit unseres Leibes. Durch dieselbe werden die himmlischen Wesen und deren Ort wieder vollzählig angefüllt werden, nachdem daraus die gefallenen Engel vertrieben worden waren. Wie die Engel erhaben sind über die demütigen Menschen, so sind die Jungfräulichen ehrenwerter als die Verheirateten. Wie für einen Christen das Leben nach Christi Beispiel eine Ehre ist, so ist die Jungfräulichkeit eine Ehre für den Leib, weil sie der Verderbtheit des Fleisches entflieht, und es ist ein Wunder für einen Menschen gleichsam ohne Leib im Leibe zu leben. Durch die Reinheit der Jungfrau wurde die Menschwerdung Christi gleichsam unleiblich. In ihrem (der Jungfrau) Gefolge werden dem Herrn die Jungfrauen zugeführt d. h. jungfräuliche Seelen. Darum sei nicht traurig, denn er selbst sagt: « Ich werde dort sein und meine Diener werden mit mir sein ».

In ähnlicher Weise behandelt auch das folgende Kapitel des genannten Sammelbandes die Weisheit als die Seele der hl. Kirche. Die Malanweisung der Stroganowschule hat anklingende Gedankengänge. Diese kunstliebende und erwerbstüchtige Grosskaufmannsfamilie hatte am Ende des XVI. und im XVII. Jahrhundert in Russland einen ganz aussergewöhnlichen Einfluss, der sich im Osten bis nach Sibirien und im Süden und Südosten weit ins Tartarenland erstreckte, während der Norden ihrem geistigen Einfluss nicht unterlag. Dies zeigt sich auch bei dem von uns behandelten Gegenstand. So ist z. B. in den nach dem Alphabet aneinander gereihten Erklärungen fremdsprachiger Sprüche aus dem Solowiecki Kloster im weissen Meere, welche dem XVII. Jahrhundert angehören bei dem Buchstaben P zu lesen: « die Weisheit des Königs Salomon, des Sohnes Davids: Was ist die Weisheit? Antwort: Christus. " Die Weisheit baute sich ein Haus ". Die Weisheit

Christus; das Haus die Gottesmutter ». Dieselbe Erklärung ist auch noch in anderen Manuskripten des genannten Klosters enthalten ([1]).

Die Malanweisung der Stroganowschule schreibt hingegen unter dem Titel: " Von dem Bild der Sophia, der Weisheit Gottes, gemalt nach dem Titelbild, das in Gross-nowgorod verehrt wird ", wie folgt: « Die Kirche Gottes, Sophia, die reinste Jungfrau, die Gottesgebärerin d. h. die Seele der jungfräulichen Menschen und die Reinheit der unaussprechlichen Jungfräulichkeit, die Verwirklichung der demütigen Weisheit. hat über dem Haupte den Christus. *Erkl.:* Das Haupt der Weisheit ist ja der Sohn, das göttliche Wort. Was bedeutet der ausgebreitete Himmel über dem Herrn? *Erkl.:* Er neigte die Himmel, stieg herab auf die Erde und nahm Wohnung in der allerreinsten Jungfrau. Die, welche die Jungfräulichkeit lieben, ähneln der allerreinsten Gottesgebärerin. Sie gebar den Sohn, das göttliche Wort, unseren Herrn Jesus Christus: Die, welche die Jungfräulichkeit lieben, gebären Worte, die (nicht tot sind, sondern) wirken, d. h. sie lehren die Unverständigen. Diese (Reinheit) liebte Johannes der Vorläufer, und er wurde der Täufer des Herrn; er zeigte die Regel der Jungfräulichkeit; sie handelt von dem ernsten Leben in Gott. Es hat auch die Jungfräulichkeit ein jungfräuliches, feuriges Gesicht. *Erkl.:* Das Feuer ist die Gottheit; es verbrennt die leiblichen Versuchungen; es erleuchtet jede reine Seele. Sie hat über den Ohren ein Band, wie dies die Engel haben. *Erkl.:* Das reine Leben ist den Engeln gleich. Die Bänder aber bedeuten die Wohnung des hl. Geistes. Auf ihrem Haupte ist die Kaiserkrone. *Erkl.:* Die Herrschaft der Demut über die Versuchungen. Der Gürtel ist um die Lenden gewunden. *Erkl.:* Ein Bild der Herrschaft und der Heiligkeit. In der Hand hält sie ein Szepter. *Erkl.:* Dieses zeigt den Stand des Herrschers. Sie hat auch feurige Flügel. *Erkl.:* Diese weisen hin auf die hochfliegende Prophetengabe und die schnelle Erkenntnis. In ihrer linken Hand hat sie eine beschriebene Rolle, und auf ihr sind nichterfassbare Geheimnisse aufgezeichnet. *Erkl.:* Das heisst sie kann die überlieferten Schriften erkennen und ver-

([1]) N. Nikolskij. *O literaturnych trudach Mitropolita Klimenta Smoljatiča.* St. Petersburg 1892, p. 140.

stehen, weil sonst die göttlichen Taten weder den Engeln noch den Menschen erreichbar sind. Der Thron, auf dem sie sitzt, deutet die gesamte Welt an. *Erkl.:* Er deutet auf die Ruhestatt in der anderen Welt hin. Er ist auf sieben Säulen aufgebaut. *Erkl.:* Auf die sieben Gaben des Geistes, die beim Propheten Isaias geschrieben sind. Die Füsse ruhen auf einem Stein. *Erkl.:* « Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden » (Matth. 16, 8) und weiter ist geschrieben (Irmos des Kanons des Sonntags) « Auf dem Felsen des Glaubens befestige mich » (1).

Auffallend und ungeklärt ist es nun allerdings, dass die eben dargelegte Erklärung, die doch dem mönchischen Geiste entspricht, nicht im Transwolgagebiet und im «Land am Meer», dem russischen Pomorze oder Pommern, der idealen Heimat des russischen Mönchtums vertreten ist. Wohl aber findet sie sich in und um das Einflussgebiet der Stroganows. Dies beweisen auch die neuen spezifisch mystischen Darstellungen der Weisheit. Man wird sich ja nach den angeführten Texten nicht wundern, wenn man « Weisheit » – Darstellungen findet, deren Mittelpunkt nicht mehr der « Engel », sondern ein Bild der Jungfrau Maria ist. Solche Ikonen gibt es in der Tat. Die bedeutendste derselben ist die Ikone der Kiewer-Sophienkirche, welche wohl dem XVII. Jahrhundert angehört. Leider ist die beigegebene Abbildung sehr unvollständig, denn die einzige erreichbare Reproduktion verzichtet auf das zahllose Beiwerk, welches für die « Sophia » ikonen dieser Zeit charakteristisch ist. Hier ist die Jungfrau ganz in den Mittelpunkt gerückt. Allerdings hat man im Entgegenkommen an die ursprüngliche Darstellung, die ja oft in Maria den Tempel der Weisheit sah, in die Ikone den Vers hineingeschrieben: Die Weisheit baute sich ein Haus; sie errichtete sieben Säulen. Das Bild ist aber trotzdem kein dogmatisches Bild mehr, das Verehrung verlangt, sondern eine aszetische Aufforderung, welche ein gesteigertes Innenleben predigt.

(1) nach N. Kondakov, *Licevyj ikonopisnyj podlinnik*, Bd. I: Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Jisusa Christa. Textband. St. Petersburg. 1905, p. 75; *Sočinenija* F. J. Buslaev, tom. 2, St. Petersburg 1910, p. 303; Gorski-Nevorstruev, *opisanie slavjanskich rukopisej moskovskoj sinodalnoj bibljoteki*, T. II, p. 74.

Eine davon abhängige Ikone findet sich in Tobolsk, das unter dem Einfluss der Stroganows stand. Filimonov erwähnt auch ein Bild, das früher in Moskau war, aber jetzt verloren ist.

Es mag wohl sein, dass die Mariologie der Kiewer Schule, welche stark vom Westen beeinflusst war, einigen Anteil an der Bildung der geistigen Haltung hatte, der diese Bilder entspringen. Aber so auschliesslich, ja auch nur hauptsächlich, wie dies Florovski im letzten Abschnitt seines schon so oft angezogenen Artikels tut, möchten wir die Bildung dieser Darstellung nicht dem Westen zuweisen. Auch hier gilt der allerdings sehr westliche Spruch: entia non sunt multiplicanda sine ratione. Und der östliche Einfluss reicht aus.

Bei alledem würde uns ein Studium der Liturgie der Sophia, der Weisheit Gottes zeigen, dass die gleichsam klassische, offizielle Doktrin der amtlichen Kirche auch weiterhin, wie einst Clemens von Smolensk. in der Sophia den Sohn Gottes, das ewige Wort, sah (1) und sieht.

Damit sind wir am Ende der uns gestellten Aufgabe angelangt. Wir sahen am Anfang der russischen Entwicklung eine biblisch-exegetische Epoche ohne Bild und Darstellung. Etwa zu Beginn des XV. Jahrhunderts taucht eine symbolische Darstellung auf, eben der Nowgoroder « Engel ». Zu seiner Erklärung brauchen wir nicht auf abendländische Einflüsse zurückzugreifen, denn diese folgt teils den überkommenen russischen Bahnen, teils aber öffnet sie den Weg für die mystische Erklärung der griechisch slawischen Mönchsaszese. Ihr vorzüglichster bildhafter Exponent ist die Darstellung der Weisheit unter dem Symbol der reinsten Jungfrau Maria, das sich in Kiew befindet. Diese Erklärung vermochte aber nicht die alte Exegese zu verdrängen.

Die philosophisch-theologischen Erklärungen der Neuzeit sind hingegen in keiner Weise zu finden. Keinem dieser biederen Männer ist die Weisheit in der Gestalt eines Mädchens im Geiste erschienen, dem sie sich in reiner Liebe verschworen hätten, wie dies Wladimir Solowjew in seinen berühmten

(1) Vergleiche auch hierzu den ungemein inhaltsreichen Artikel Florovskis

Gedichten schildert. Keiner von ihnen hat, wie dies einige Stellen bei Athanasius nahelegen, in der geschaffenen Weisheit die irdische All-einheit der ganzen Kreatur gesehen, deren Verkündigung diesen Dichter-Philosophen zum modernen Propheten der philosophisch-theologischen Gesamtschau gemacht hat. Keinem derselben ist je der Gedanke gekommen mit S. Bulgakow in der Weisheit eine etwas schillernde Eigenschaft der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu sehen, deren Natur vom ihm selbst zu verschiedenen Zeiten verschieden erklärt wird.

A. M. Ammann, S. I.

DIE KONZILSARBEIT IN FLORENZ

26. Febr. 1439 — 26. Febr. 1443

I.

SONDERSITZUNG UND ACHT VOLLSITZUNGEN

26. Febr. — 24. März 1439

1.

Von Ferrara nach Florenz.

SANTACROCE, collatio XIV: GIUSTINIANI, 190; MANSI, 31 B: 1561 B - 3 A.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιϛ': MANSI 31 A: 701 A – 704 B.

NICKES 153-5.

SYROPOULOS, VII, cap. 14, 15: 211-4.

Brief des Kardinals CESARINI, Faenza, 2. Febr. 1439, im Staatsarchiv Florenz, Fondo Mediceo avanti il principato, F XI 217.

Am 16. Januar 1439 trat der Papst Eugen IV. die Reise von Ferrara über Modena nach Florenz an. Die Praktika beschreiben ausführlich seinen feierlichen Abschied von Ferrara und seine Reise bis Florenz, eine päpstliche Bulle [1] berichtet seinen feierlichen Empfang in Florenz. Zwölf weisse Pferde standen bereit, als der Papst von seinem Palast aus durch die Strassen der Stadt Ferrara bis zum Kloster S. Antonio ausserhalb der Stadtmauern zog. Auf dem Rücken des ersten Pferdes wurde ein Schrein, der das Allerheiligste enthielt, getragen. Fünfzig Mann, mit Fackeln in den Händen, gaben dem eucharistischen Heiland das Ehrengeleite. Auf dem zweiten Pferd

(1) GIUSTINIANI 189.

ritt der Papst, mit Mitra und Chormantel angetan, der Marchese von Ferrara führte den Zügel, mit seinem Sohn zu Fuss einherschreitend. Es folgten die Kardinäle und Bischöfe zu Pferd, dann das Militär und das Volk. Vom Kloster S. Antonio ging die Reise bis Modena zu Schiff, von hier bis Florenz wieder zu Land. Der Papst bezog das Kloster S. Maria Novella als Wohnung.

Am 26. Januar reiste der Patriarch (1) mit den Seinen nach Faenza zu Schiff; hier mussten sie einige Tage warten, bis die Stadtbehörde von Florenz Maulesel gesandt hatte; Kardinal Cesarini, der mit ihnen reiste, hatte von Faenza am 2. Februar in dieser Angelegenheit einen dringenden Brief an Cosimo de' Medici gesandt. Der Kaiser, der schon früher mit vier oder fünf griechischen Metropoliten ebenfalls zu Schiff von Ferrara abgereist war, befand sich damals zusammen mit den übrigen Griechen, und wartete auf die Florentiner Maultiere. Der Patriarch kam mit seinen Bischöfen am 7. Februar vor dem Tor der Stadt Florenz an, und hielt in einem Kloster einstweilen Rast. Am 13. Februar wurde er von den zwei Kardinälen Prosper Colonna und Domenico Capranica, dreissig lateinischen Bischöfen und der Stadtbehörde feierlich in die Stadt geleitet (2). Der Kanzler Leonhard Aretino hielt vor dem Palast der Signoria eine griechische Begrüssungsrede.

Am 14. Februar kam der Kaiser bei den Mauern der Stadt Florenz an, und nahm im oben genannten Kloster vorläufiges Absteigequartier. Am Tage darauf, einem Sonntag, wurde er trotz des strömenden Regens von allen Kardinälen, der Stadtbehörde und viel Volk feierlich empfangen und vom Kanzler Aretino begrüsst. Der Kaiser bekam den Palast de' Peruzzi (3) (heute im Besitz der fürstlichen Familie Buoncompagni) als Wohnung zugewiesen, der Patriarch das Haus « de' Ferrantini in Pinti ».

Die übrigen Griechen wurden wahrscheinlich ebenfalls gut untergebracht; war doch schon am 22. Januar Johann Dis-

(1) Seine und des Kaisers Reise ist von den Praktika, Syropoulos, Santacroce beschrieben.

(2) Sein und des Kaisers Empfang ist von Santacroce, den Praktika und Syropoulos bescrieben.

(3) Gius. Richa, *Notizie istoriche delle chiese Fiorentine*. VI. Firenze 1757. 223.

hypatos vom Kaiser nach Florenz gesandt worden, um die für den Kaiser und die übrigen Griechen in Aussicht genommenen Wohnungen zu besichtigen. Ferner hatte Kardinal Cesarini (¹) ihn eigens der Stadtbehörde für diesen Zweck empfohlen.

2.

Kennzeichnung der Konzilsitzungen.

Die Konzilsarbeit in Florenz hat drei Erfolge aufzuweisen, die Union der Griechen (6. Juli 1439), der Armenier (22. Nov. 1439), der Kopten (4. Febr. 1442). Am schwersten und zeitraubendsten war die Arbeit für die Wiedervereinigung der Griechen; sie war jedoch zugleich eine gute Vorarbeit für die andern zwei kirchlichen Einigungen und trug zu ihrer Beschleunigung bei.

Wenn wir hier von der Konzilsarbeit in Ferrara absehen, so können wir zwei klar unterschiedene Zeitabschnitte in der Florentiner konziliaren Vorbereitung der Kirchenunion der Griechen unterscheiden, 1. die Sitzungen zwischen dem 26. Februar und 24. März 1439. 2. die Gruppen-oder Deputationsverhandlungen vom Ende März 1439 bis zum Abschluss der Union.

Von den neun Sitzungen des ersten Abschnittes ist folgendes zu sagen. Sämtliche hatten öffentlich rechtlichen Charakter. Die erste jedoch war nur eine Sondersitzung von je 40 Synodalen der lateinischen und griechischen Kirche. Die andern acht waren Vollsitzungen. Jedoch wurde in keiner Sitzung ein Beschluss gefasst (²). Der Papst, der byzantinische Kaiser nahmen an fast allen Sitzungen teil; der kranke Patriarch fehlte, wurde aber über den Verlauf der Sitzungen unterrichtet.

Die acht gemeinsamen Sitzungen beschäftigten sich mit der Lehre des Ausganges des hl. Geistes. Obwohl diese lehramtlich durch das II. Konzil von Lyon feierlich ver-

(¹) Gius. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'oriente cristiano e coi turchi*. Firenze 1879. 172.

(²) Wir sehen hier von Abmachungen betreff Geschäftsgang des Konzils ab.

kündet worden war, wurde den Griechen die Freiheit gegeben, in öffentlichen Konzilsdisputationen Schwierigkeiten gegen diesen Glaubenssatz vorzubringen. Wer die Unionsverhandlungen des XIII. Jahrhunderts kennt, kann feststellen, dass in dieser Richtung die Unionsmethode des Florentiner Konzils trotz aller Glaubenstreue entgegenkommender war als der in den Papstbriefen des XIII. Jahrhunderts bezeichnete praktische Weg zur Anbahnung der Union.

Auch sonstige Erleichterungen wurden den Griechen eingeräumt: Vortrag in griechischer Sprache, Einsichtnahme in das Protokoll der amtlichen lateinischen Notare, Gleichberechtigung der griechischen Konzilsnotare gegenüber den lateinischen, Prüfung der von den Lateinern benützten Handschriften, Verpflegung auf Kosten der ohnehin schon finanziell gedrückten römischen Kurie, Vorteil der Angriffstaktik, Anerkennung der Vertragsfähigkeit der griechischen Synodalen (als Gesamtkörperschaft und als Abordnung) mit den an Zahl überlegenen lateinischen Konzilsmitgliedern, persönliche Zugeständnisse des Papstes bei Schwierigkeiten der Geschäftsordnung, Hilfeleistung für das von den Türken bedrohte Konstantinopel.

Die zwei Hauptredner waren der Dominikanerprovinzial Johann von Montenigro (wohl Montenero bei Livorno), ein scholastisch gut durchgebildeter, schrift- und väterkundiger Gelehrter, schlagfertig und mutig, und Markos Eugenikos, redetüchtig, bewandert in der Kenntnis der sieben ersten allgemeinen Konzilien und der griechischen Kirchenväter. Es wäre jedoch falsch, ihre Reden als ausschliesslich persönliche Leistung anzusehen. Da sie als amtliche Vertreter ihrer Kirche sprachen, unterstanden sie der Kontrolle (Zensur) mindestens der amtlichen kleinen Kommission, die wir schon in den Konzilsitzungen von Ferrara kennen lernten. Ausser der Vorzensur sehen wir zuweilen auch während der Sitzungen zu Florenz kleine Hilfeleistungen einiger Vertreter beider Gruppen zugunsten ihres Redners; auf Seiten der Griechen griffen Bessarion, Isidor von Kiew und besonders der Kaiser ein, auf Seiten der Lateiner Andreas von Rodi und besonders Kardinal Cesarini.

Zum Thema des Ausganges des hl. Geistes wurden drei Fragen erörtert: 1. die textkritische Frage über die

Echtheit der *Basiliusstelle* im 3. Buch gegen Eunomius (Migne PG 29: 655, Anmerkung 79). 2. der Schrift- und Väterbeweis (mit Einschluss der Konzilien). 3. spekulative Darlegungen über Natur, Wesenheit, Person, Substanz, Prinzip, Ursache.

Zur ersten Frage konnten beide Redner nur unvollständig antworten, weil ihnen nur wenige Handschriften des hl. Basilius zur Verfügung standen; immerhin waren die Lateiner besser daran, weil fünf von sechs in Florenz sich vorfindenden griechischen Handschriften für die Ansicht der Lateiner sprachen und weil eine lateinische Übersetzung des XII. Jahrhunderts (Hugo Etherianus) denselben Standpunkt stützte. In der Gesamtwürdigung der Lehre des hl. Basilius, die ausser dem philologischen Problem nicht vergessen werden durfte, hat der Dominikaner mit Erfolg andere Basiliusstellen herangezogen.

Am eingehendsten wurde die zweite Frage behandelt. Beide Redner hatten reichlich Gelegenheit, ihren gesamten Beweisstoff dem Konzil vorzulegen. Hier lag die Hauptarbeit sämtlicher Konzilsitzungen von Florenz. Ich habe die nicht geringe Mühe auf mich genommen, sämtliche Zitate in den Quellen auffindig zu machen, und kann schon jetzt hervorheben — der genauere Nachweis wird bei den einzelnen Sitzungen geführt werden — dass mit verschwindenden Ausnahmen einiger damals noch nicht als apokryph erkannter Schriften echte Vätertexte geboten wurden und dass fast immer trotz freier Zitatsweise und trotz verschiedenartiger Deutung die Zeugnisse wortgetreu geboten wurden. Weder Montenigro noch Eugenikos haben sich Textfälschungen zuschulden kommen lassen. Was Theophanes Procopowicz (1), russisch-orthodoxer Metropolit von Nowgorod, gegen Johann von Montenigro in dieser Beziehung schreibt, ist weder im Einklang mit dem Charakterbild dieses Dominikaners noch entspricht es einer wissenschaftlichen geschichtlich — theologischen Würdigung dieses tüchtigen Gelehrten. Damals gab es eben noch keine Väterausgabe der Berliner — und Wienerakademie. Trotzdem nimmt auch die Epiphaniusausgabe (2) von Berlin

(1) *Tractatus de processione Spiritus sancti.* Gotha, 1772. 228 ff.
(2) Epiphanius (Ausgabe Holl) I 81, 88.

in ihren Anmerkungen Rücksicht auf die Epiphaniuszitate des Johann von Montenigro.

Im Jahr 1923 hat Exzellenz Petit eine Sammlung von Schrift- und Väterstellen gegen das *Filioque*, die Markos Eugenikos dem Kaiser Johann VIII. gewidmet hatte, veröffentlicht ([1]). Der hochverdiente Gelehrte verlegt die Entstehungzeit ([2]) dieser Schrift in die Zeit des Konzils von Florenz, vor des Eugenikos Rückreise in die Heimat, weil er damals mit dem Kaiser noch nicht in Zwiespalt geraten sei; auch der innere Charakter dieser Schrift, die sich als schnell ausgearbeitete Kampfesarbeit verrate, passe gut zu den stürmischen Sitzungen von Florenz. Was Petit als Vermutung aussprach, kann nunmehr fast als Gewissheit, und mit mehr genauer Angabe der Entstehungszeit jener Schrift festgestellt werden.

Die Rede nämlich des Metropoliten von Ephesos in der Sitzung des 17. März 1439 hat zwölf Zitate mit dem obengenannten Florilegium gemeinsam. Ferner verlegt Syropulos vor die letzten zwei Sitzungen des 21. und 24. März 1439 eine Rede des Markos Eugenikos, worin er auf Veranlassung des Kaisers Johann VIII. aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern den Standpunkt der griechisch-orthodoxen Kirche verteidigt habe. Weil nun das Florilegium dem Kaiser gewidmet ist und weil es nur Stellen der hl. Schrift und der Kirchenväter gegen das *Filioque* verwertet, wird eine innere Abhängigkeit der Konzilsrede des 17. März von jener Sammlung anzunehmen sein. Auch die nach dem Konzil von Eugenikos verfassten sogenannten *Capita syllogistica* ([3]) setzen jene Zitatensammlung wohl voraus, weil sie acht Belege gemeinsam haben. Eine zweite Schrift ([4]) des Eugenikos, ebenfalls nach dem Florentiner Konzil verfasst, die ein Bericht über seine Taten auf diesem Konzil sein will, bestätigt die Abhängigkeit seiner Konzilsrede am 17. März 1439 von obengenannter Stoffsammlung, bestätigt ferner die Mitteilung des Syropoulos, wie eine Gegenüberstellung zeigt.

([1]) *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse*, in Graffin-Nau XVII 2: 342-67.

([2]) Petit 311.

([3]) Petit in Graffin-Nau XXVII 2: 368-415.

([4]) Petit in Graffin Nau XXVII 2: 443 9.

Eugenikos (1)	Syropoulos (2) VIII, cap. 1
ἀπέτεινα λόγον διὰ μακροῦ πρὸς αὐτοὺς ὅσον ἴσχυον, ἐν ᾧ μαρτυρίαις πλείσταις ἀναντιρρήτοις παρέστησα τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἡμετέρου δόγματος... παρὰ μὲν τῶν εὐαγγελικῶν ἀρξάμενος λόγων, διὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καί τῶν διαδεξαμένων αὐτοὺς κατελθὼν ἄχρι καὶ τῆς οἰκουμενικῆς τρίτης συνόδου.	Ἐν δὲ τῇ τελευταίᾳ εἶπεν ὁ Ἐφέσου λόγον προτρέψαντος τοῦ βασιλέως, συνιστῶντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἀπὸ τῶν ἁγίων τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ εἰλικρινὲς τῆς ἡμετέρας πίστεως καὶ τῶν δογμάτων τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν.

Wenn wir die weitere Frage stellen, ob das Florilegium des Markos Eugenikos von früheren Sammlungen abhängt, so kann eine bejahende Antwort gegeben werden. Bei einem Vergleich zwischen der Abhandlung des Patriarchen Georgios Kyprios über den Ausgang des hl. Geistes (3) und dem Florilegium des Markos Eugenikos fand ich dreizehn gemeinsame Väterstellen (4). Es darf uns nicht auffallen, dass gerade Georgios Kyprios bevorzugt wurde; denn er war der Gegner des katholischen Patriarchen Bekkos, dessen Schriften (5) auf dem nämlichen Konzil von den Lateinern und den unionsfreundlichen Griechen (Isidor von Kiew) zitiert wurden. Bessarion hatte schon vor dem Konzil eine Schrift (Migne PG 161: 279-88) zur Verteidigung des Patriarchen Bekkos gegen Gregorios Palamas verfasst. Syropulos berichtet uns ferner, dass der Synodalcodex (6) gegen Bekkos und das II. allg. Konzil von Lyon im Besitz der Griechen auf dem Florentiner Konzil war.

Wenden wir nun unsern Blick zu den Vorlagen der Hauptreden des *Johann von Montenigro*, d. h. seiner zwei Abhandlungen über den Ausgang des hl. Geistes auf den Sit-

(1) Petit 445-6.
(2) Ich benütze die Handschrift Parisinus gr. 427: 144r; vgl. auch Creyghton 217.
(3) Migne PG 142: 269-300.
(4) Vielleicht können noch andere gefunden werden.
(5) Syropoulos VIII, cap. 16 = Creyghton 241.
(6) Syropoulos IX, cap. 4 = Cryghton 255.

zungen des 21. und 24. März 1439. Es sind darin die Beweise aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern für die katholische Lehre des *Filioque* gegeben.

Zuerst muss die Mitarbeit des Kamaldulensergenerals Ambrosius Traversari erwähnt werden, des feinsinnigen Humanisten und ausgezeichneten Kenners der lateinischen und griechischen Kirchenväter, des unermüdlichen Übersetzers griechischer Klassiker und Kirchenväter ins Lateinische. Er hatte schon (1) vor dem 21. März 1439 für die Lateiner auf dem Konzil Texte besorgt, die von den Rednern benützt und erklärt wurden. Als sich um die Basiliusstelle, Adversus Eunomium, lib. III, cap. 1 der Streit entspann, stand er als Mithelfer dem Johann von Montenigro zur Seite. Dieser erwähnt wiederholt die Mitarbeit seines Freundes bei Herstellung der lateinischen Übersetzung und bei der Heranziehung einer griechischen Handschrift des hl. Basilius, die in der Wohnung des Kardinals Cesarini eingesehen wurde. « Ut (2) veritas librorum vestrorum et libri nostri magis eluceret, et ut appareret manifeste, quod veritas se habet, ut in nostris libris, et nullo modo ut in libris vestris, ego volui habere copiam de verbo ad verbum, prout est in libro nostro, et ut Ambrosius interpretatus est »; « cum (3) pridem essem in domu domini Sanctae Sabinae et esset nobiscum Frater Ambrosius, qui habet bonum donum interpretationis, quia ita de facili legit lingua latina ex scripturis graecis, ut si latinae forent, allatus fuit quidem liber graecus valde antiquus et in membranis, ubi sunt multa opera Basilii, quem protulit quidam peritus interpres literarum graecarum, nomine Leonardus Aretinus huius civitatis cancellarius; dum Frater Ambrosius haberet librum, et quaereremus de epistola Basilii, ocurrit una homilia eiusdem de Spiritu sancto ». Schon in der ersten öffentlichen Konzilsitzung am 2. März 1439 erwähnt Montenigro, dass Traversari ihm eine Epiphaniusstelle (Ancoratus, cap. 71, cap. 73) zur Verfügung gestellt habe. « Primo (4) ostenditur e authoritate S. Epiphanii, qui in quodam opere vocato *Anchorato*, quam auctoritatem transcripsit Generalis Camaldulen. ex libro graeco ».

(1) Wir sehen hier von seiner Tätigkeit in Ferrara ab.

(2) Giustiniani 239.

(3) Giustiniani 228, vgl. auch 232.

(4) Giustiniani 195.

In der letzten Sitzung, 24. März, las Traversari 22 mal griechische Väterstellen vor, die Montenigro vortrug und erläuterte. Die Texte der vorletzten Sitzung am 21. März aus der hl. Schrift, den lateinischen Kirchenvätern und den Synoden von Toledo wurden von Montenigro im Urtext vorgelesen ([1]) und wahrscheinlich, wie es sonst Sitte war, vom Dolmetscher Nikolaus Sekundinos ins Griechische übertragen und den Synodalen bekanntgegeben. Die Hilfeleitung des Ambrosius Traversari bei Zusammenstellung der am 21. und 24. März 1439 von Montenigro verwerteten Texte lässt sich kaum bezweifeln. Aus seinen Briefen erhellt, dass er als Übersetzer griechischer Handschriften und mündlicher Reden auf dem Konzil viel zu tun hatte ([2]). Seine lateinische Übersetzung des Manuel Kalekas, *Adversus Graecos* (Migne PG 152: 11 ff.), die schon zu Zeiten des Papstes Martin V. beendet war, bot wahrscheinlich die Fundgrube für nicht wenige lateinische und griechische Väterstellen, die der lateinische Redner des Konzils Johann von Montenigro benützte. Auf ihn geht wahrscheinlich wenigsten indirekt, die griechische Sammlung der Laurenzianischen Bibliothek ([3]) zurück, die unter Benützung eines Florilegium des Patriarchen Bekkos ausserdem nicht wenige Texte der Kirchenväter, auch der lateinischen, und Belege aus den allgemeinen Konzilien und den Konzilien von Toledo bot. Wer die zwei Reden des Montenigro in den Konzilsitzungen des 21. und 24. März mit der obengenannten Handschrift vergleicht, wird viele gemeinsame Texte finden, darunter die charakteristischen der Synoden von Toledo. Eine Abhängigkeit der Reden des Montenigro von jener Sammlung ist wahrscheinlich. Diese ist sicher auf dem Konzil von Florenz zusammengestellt worden. Sie findet sich nämlich zusammen mit andern Stücken, die vom gleichen Konzil handeln; die Handschrift selber stammt aus dem XV. Jahrhundert; sie war früher im Besitz des Klosters Camaldoli, ein Umstand, der vielleicht Beziehungen der Handschrift zum Kamaldulensergeneral Traversari beweist. Der

([1]) Praktika: Mansi 31 A: 881 C,

([2]) Alessandro Dini-Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi*. Firenze 1912. 297–8, 305.

([3]) Conventi soppressi, 603.

Titel der Handschrift, genauer des ersten Stückes, ist ferner ein klarer Hinweis auf den Zusammenhang zwischen den Konzilsreden des Montenigro und dem handschriftlichen Florilegium.

1ʳ. Μαρτυρίαι ἁγίων διδασκάλων ῥωμαίων, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, προσκομισθεῖσαι παρὰ τῶν Λατίνων ἐν Φλορεντίᾳ τῇ πόλει ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ οἰκουμενικῇ ὀγδόῃ συνόδῳ, αἳ καὶ ἔσονται εἰς ἔλεγχον τῆς ἰδίας κοινωνίας τῶν ἀντιλεγόντων τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ συνόδῳ.

Der Titel stammt wohl von einem unierten Griechen, vielleicht Bessarion, der sich wahrscheinlich die von Traversari gesammelten Texte abschreiben liess. Wir vernehmen nämlich, dass nach der letzten Konzilsitzung des 24. März 1439 die Griechen gemäss der Konzilsgewohnheit die von Montenigro am 21. und 24. März vorgetragenen « authoritates » einzusehen wünschten (1), was ihnen zugestanden wurde. Später trugen Bessarion, Isidor von Kiew und Dorotheos von Mitylene, drei für die Union schon eingenommene Metropoliten, in den Sondertagungen der Griechen Beweisstellen der griechischen und lateinischen Kirchenväter für das *Filioque* vor. Es werden im Bericht der Praktika (2) ausdrücklich genannt Epiphanius (Ancoratus), Cyrill von Alexandrien (In S. Johannem, Thesauri, Ad Hermiam), Basilius, Anastasius Sinaita, Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus. Alle diese begegnen uns auch in der handschriftlichen Quellensammlung. Auch Syropoulos (3) berichtet uns von der Lesung von griechischen und lateinischen Vätertexten im Kreis der Griechen. So lassen sich wohl die Verbindungslinien zwischen den Konzilsreden des Montenigro und einer von Traversari angelegten und später auch von Bessarion, Dorotheos von Mitylene, Isidor von Kiew verwerteten Quellensammlung nicht ableugnen.

Auf der andern Seite steht fest, dass die handschriftliche *Quellensammlung* des Traversari von früheren Florilegien abhing. Manuel Kalekas, Johann Bekkos wurden bereits genannt. Es wäre noch zu untersuchen, ob und in welchem Mass

(1) Giustiniani 282.
(2) Praktika: Mansi 31 A: 988 E – 989 A-C.
(3) Syropoulos VIII cap. 16, IX, cap. 7 = Creyghton 241-2, 258, 262.

zwischen Traversari und den Handschriften der Laurenziana: Conventi Soppressi 697; Pluteus IV, codices 12, 22, und der Riccardiana (ebenda) K I Beziehungen bestehen; die genannten Handschriften des XV. Jahrhunderts sind Quellensammlungen meist zur Frage des Ausganges des hl. Geistes. Es ist auch nicht aussgeschlossen, dass die Handschrift VI 33 (saec. XV) der Nationalbibliothek zu Florenz dem Traversari oder wenigstens einem lateinischen Konzilsredner gedient habe; denn mehrere Texte des hl. Athanasius, Cyrillus von Alexandrien und die teilweise unechten Briefe des Papstes Liberius und der ebenfalls unechte Brief des Papstes Markus, die in dieser Handschrift vorkommen, wurden nach Ausweis von Santacroce auf dem Konzil von Florenz vorgetragen.

Eine Tatsache sei kurz verbucht. Während Markos Eugenikos fast ausschliesslich (1) griechische Texte verwertet, hat Montenigro und sein treuer Helfer, Ambrosius Traversari, aus beiden Kirchen Zeugnisse herangeholt.

Endlich ein Schlusswort über die spekulativen Ausführungen, die auf den Konzilsitzungen zu Florenz gegeben wurden.

Während Markos Eugenikos in seinen Konzilsreden nur in geringerem Mass spekulative Erläuterungen philosophischer und theologischer Begriffe gibt und oft nur in Anlehnung an Vätertexte, ist der Dominikaner Johann von Montenigro ausführlich, ja weitschweifig und schreckt vor Wiederholungen nicht zurück. Er sah ein, dass sein Gegner bei Grundbegriffen der Philosophie und Theologie nicht dieselben Fachausdrücke gebrauchte; daher hielt er es für angezeigt, die Begriffe Substanz, Wesen, Natur, Suppositum, Person, Beziehung (relatio), Ursache, Prinzip, spiratio activa u. s. w. zu erläutern. Es seien folgende Stellen (2) aus den Reden des Montenigro nach Santacroce (Ausgabe: Giustiniani) angegeben.

1. Begriff des innergöttliches Ausganges (processio) oder Ursprunges (origo). Giustiniani 194-5, 199, 200, 275.

(1) Nur in seinen « Testimonia » werden Papst Damasus und Cölestinus zitiert, und zwar aus griechischen Konzilsakten. Graffin-Nau XVII 2: 355, 361.

(2) Die diesen entsprechende theologische deutsche Ausdrucksweise wurde aus dem Lehrbuch der Dogmatik von Pohle herübergenommen.

2. Zahl und Weise dieser Ausgänge oder Ursprünge: die erste auf dem Weg der Zeugung (generatio), die zweite auf dem Weg der Hauchung (spiratio); die Zeugung des Sohnes in Weise des Verstandes (verbum), und die Hauchung des hl. Geistes in Weise des Willens. Giustiniani 194.

3. Ausgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn als einem Hauchprinzip und in einem einzigen Spirationsakt. Giustiniani 256, 261, 270, 276, 278, 279.

4. Innere Sendung des hl. Geistes (d. h. sein ewiger Hervorgang vom Vater und Sohn), seine zeitliche Sendung als das Spiegelbild der inneren Sendung. Giustiniani 260, 265, 272.

5. Begriff der Substanz, der Natur, der Relatio, der Hypostase und Person. Giustiniani 194, 199, 200, 205, 206, 208-9, 220.

6. Die vier realen Relationen in Gott, nämlich die aktive und passive Zeugung, die aktive und passive Hauchung. Giustiniani 209, 256, 261, 265, 278, 279, 280.

7. Das sogenannte trinitarische Grundgesetz, wonach der reale Unterschied der Personen ausschliesslich auf dem Gegensatz der Relationen beruht. Giustiniani 206, 260, 278.

8. Die drei personbildenden Relationen, die Vaterschaft, die Sohnschaft und Geistschaft, konkret die drei göttlichen Personen selber: Vater, Sohn und hl. Geist. Giustiniani 211, 256, 261.

9. Die göttlichen Personen sind nichts anderes als subsistente Relationen, und (da es in Gott keine Akzidentien gibt) zugleich auch substantiale Relationen. Giustiniani 211, 273.

10. Die Personen werden nicht durch ihre Ursprünge, sondern durch ihre Relationen konstituiert. Giustiniani 199, 200, 211, 279.

11. Einteilung der Proprietäten d. h. der auszeichnenden Eigentümlichkeit, wodurch sich eine jede göttliche Person von den beiden andern unterscheidet, in *a*) « persönliche Proprietäten », die drei subsistenten oder personbildenden Relationen; *b*) Proprietäten der Personen. Giustiniani 199, 209, 267, 279, 280.

12. Notionen d. h. Merk — oder Erkennungszeichen der einzelnen Personen. Giustiniani 206, 270.

13. Die sachlich nicht verschiedenen Auffassungen der Lateiner (ex Patre et Filio) und der Griechen (ex Patre per Filium). Giustiniani 276.

14. Einheit der göttlichen Natur oder die Homousie der drei Personen. GIUSTINIANI 200, 206, 211.

Schon aus der ebengegebenen Liste erhellt, dass Johann von Montenigro vom Führer der Scholastik, dem hl. Thomas von Aquin (1), abhängt. Übrigens zitiert er ihn selber einmal ausdrücklich: « ut dicit Beatus Thomas in quaestionibus de potentia Dei (GIUSTINIANI 262) ». Auch seine Zitate aus Aristoteles sind ihm wohl durch Vermittlung des hl. Thomas zugänglich geworden (Giustiniani 208, 243). Die Formulierung des sogenannten trinitarischen Grundgesetzes, wie wir es mehrmals beim Redner erwähnt finden, geht auf den Vater der Scholastik, den hl. Anselm, zurück (2). Mit Recht verweist der Dominikaner ausdrücklich auch auf den hl. Augustinus (3), der in der spekulativ-theologischen Erklärung des Dogmas der Dreipersönlichkeit sichere Bahnen erschlossen hat.

3.

Sondersitzung.

26. Febr. 1439.

Geschäftsgang.

SANTACROCE, collatio XIV: GIUSTINIANI 191; MANSI 31 B: 1563 A–C.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιζ': MANSI 31 A: 704 E–717 D; NICKES 155-64.

SYROPOULOS VIII, cap. 1: 216.

Syropoulos rechnet diese Sitzung schon als erste allgemeine Sitzung.

Im Dominikanerkloster S. Maria Novella fand die erste öffentliche Zusammenkunft von je 40 Lateinern und Griechen in Gegenwart des Papstes und des byzantinischen Kaisers

(1) Vgl. S. THOMAS, *Contra errores Graecorum*, cap. 32 und SANTACROCE (GIUSTINIANI 259-261); S. THOMAS, *Summa Theologica*, pars I, qu. 27, art. 1 ff. und SANTACROCE (GIUSTINIANI, 194 ff.).

(2) Montenigro übernahm die Formulierung des hl. Anselm wohl nur durch Vermittlung des hl. Thomas von Aquin.

(3) Vgl. GIUSTINIANI 254, 265-7.

statt. Diese Tagung hatte nur den Zweck, Zeit und Gegenstand der gemeinsamen Konzilsitzungen zu bestimmen. Aber es zeigte sich bald, dass eine Einigung über diese Frage nicht so leicht war. Kardinal Cesarini drängte auf Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen, dreimal in der Woche, gemäss den in Ferrara getroffenen Vereinbarungen, und schlug als Gegenstand der Erörterungen die Frage des Ausganges des hl. Geistes vor, da das Thema über den Zusatz zum Symbolum schon hinreichend in Ferrara behandelt worden sei.

Aber der Kaiser erhob entschiedenen Einspruch. Er wollte weder öffentliche Sitzungen noch eine Preisgabe der alten Frage über das Symbolum.

Erst das Eingreifen des Papstes, eine gesonderte Beratung der Lateiner in Gegenwart des Papstes, und der Griechen in Gegenwart des Kaisers und Patriarchen, führten zu folgendem Ergebnis:

1. Die Griechen erklären sich zu öffentlichen gemeinsamen Sitzungen der Lateiner und Griechen bereit, und zu Erörterungen über die Frage des Ausganges des hl. Geistes, behalten jedoch das Recht, auf die frühere Frage über das Symbolum zurückzukommen, wenn es ihnen gelegen scheint.

2. Als Tag der ersten gemeinsamen Sitzung wird der 2. März bestimmt.

4.

Erste gemeinsame Sitzung.

2. März 1439.

Johannes von Montenigro O. P., Markos Eugenikos.

Santacroce, collatio XV: Giustiniani 192–201; Mansi 31 B: 1564 D-74 A.

Praktika, συνέλευσις ιη': Mansi 31 A: 717 D–744 D; Nickes 164-81.

Syropoulos VIII, cap. 1: 217.

In Abwesenheit des byzantinischen Kaisers und Patriarchen, jedoch in Gegenwart des Papstes und der übrigen, die schon in Ferrara an den Sitzungen teilgenommen hatten, wurden die Erörterungen über die Frage des Ausganges des

hl. Geistes in einem Saal des Dominikanerklosters S. Maria Novella aufgenommen. Hauptredner war der Provinzial der Dominikaner, Johann von Montenigro.

Nach einer allgemeinen recht geschickten Einleitung, mit Zitaten des hl. Augustin, De Trinitate (Migne PG 42: 819) De Civitate Dei, lib. I, cap. 1 (Migne PL 41: 47) und einiger Schriftworte (Röm. XV 6, 1 Cor. I 10, Eph. IV 4-5) legt er kurz seine Methode, die er einhalten werde, dar. Er wolle keine lange Reden halten, sondern von Beweis zu Beweis, von Zeugnis (Autorität) zu Zeugnis, von Abschnitt zu Abschnitt schreiten, sowie es der byzantinische Kaiser, der Papst, und die Synodalen selber gewünscht hätten. Er wolle die Zeugnisse der hl. Schrift, der Kirchenväter, und hernach die Gründe oder Erklärungen zu seinem Thema über den Ausgang des hl. Geistes geben; er folge damit den altbewährten Regeln der Allgemeinen Konzilien, z. B. des IV. und VI. (Mansi 7 : 465 A; Mansi 11: 236 E).

Er erläuterte hernach den Begriff *processio* im Anschluss an Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, cap. 1, §4 (Migne PG 3: 592 C-D), Joh. VIII 42; und als ihm Markos Eugenikos das Schriftwort Joh. XVI 28 und Johann Damascenus (Migne PG 96: 604 C-D) entgegengehalten hatte, zog er drei Folgerungen aus der Darlegung seines Gegners.

« Intelleximus (1) processum in divinis ex responso, ex qua responsione tria eliciuntur. Primum, quod nomen processionis in divinis est commune Filio et Spiritui sancto. Secundum, quod magis proprium est Spiritus sancti quam Filii, et causa est, quia processio per modum verbi est magis nota nobis quam ex parte voluntatis; ideo nomen processionis tribuitur Spiritui sancto. Tertium est, quod processio dicitur essentialis ».

Nun stellte er an Eugenikos die Frage, was er unter den Worten *processio essentialis* verstehe. « Modo (2) quaero de ipso tertio, cum in personis divinis non reperiatur nisi essentia et proprietas seu relatio, quid est hoc dictu, quod processio est essentialis in persona divina? Estne accipere essentiam, esse, seu substantiam ab alia? ».

(1) Giustiniani 194.
(2) Giustiniani 194.

Der Metropolit von Ephesos gab bejahende Antwort auf die letzte Frage, was den lateinischen Redner hoch erfreute und ihm willkommenen Anknüpfungspunkt bot, um zu beweisen, dass der hl. Geist sein Sein vom Sohn erhalte, also auch von ihm ausgehe.

Er liess für diese Wahrheit Beweise aus den griechischen Kirchenvätern Epiphanius, Basilius, Gregor von Nazianz folgen, und zwar aus folgenden Stellen:

Epiphanius, *Ancoratus*, cap. 71 = Migne PG 43: 149 A.

Basilius, *Contra Eunomium*, lib. 5 = Migne PG 29: 736 B, lib. 3 = 654, nota 79.

Gregorius Nazianzenus, *Sermo in sancta lumina* = Migne PG 36: 348 C.

Seine Ausführungen über diese Stellen wurden mehrmals von Eugenikos unterbrochen. Er suchte den Beweis aus Epiphanios in anderm Sinn zu deuten, und fügte zu seinen gunsten das Schriftwort Joh. XVI 14, Johannes Chrysostomus, Homilia 78 in Joh. XVI (Migne PG 59: 423 A), Cyrillus von Alexandrien, Thesauri, assertio 34 (Migne PG 75: 584 B) bei. Den Stellen aus Basilius suchte er durch andere Worte desselben Kirchenvaters die Beweiskraft zu entziehen: Basilius, *epistola* 42 = Migne PG 32: 326 B, *Contra Eunomium*, lib. V = Migne PG 29: 736 B.

Der Provinzial blieb ihm die Antwort nicht schuldig; er ging auf die von seinem Gegner vorgebrachten Beweise ein und stellte sie in rechtes Licht, indem er auf den Zusammenhang jener Stellen hinwies, um ihre rechte Deutung zu gewinnen; auch führte er andere Stellen des nämlichen Kirchenlehrers an, zuweilen brachte er noch Texte anderer Väter vor, z. B. Athanasius, *Oratio III contra Arianos* = Migne PG 26: 376 A; Ps. — Dionysius, *De divinis nominibus*, 1, § 4 = Migne PG 3: 592 C-D; einmal berief er sich auf ein Schriftwort (Psalm XXXII 6).

Er legte grossen Nachdruck auf die klare Herausstellung der in der Trinitätstheologie üblichen Fachausdrücke. Zitieren wir z. B. seine Sätze:

« Respondebo (1) faciliter. Dicimus, quod essentia et persona sunt unum et idem secundum rem, et differunt secundum

(1) Giustiniani 199.

modum intelligendi nostrum, ita quod persona intelligitur constituta ex essentia et proprietate, nam quia distinguuntur secundum rationem, ipsa essentia communicatur personis, sed proprietates nullo modo communicantur, et hoc est ex vi ipsius relationis ».

In die Unterredung zwischen dem Dominikaner und dem Ephesier griff einmal Bessarion mit einer Frage und der lateinische Erzbischof von Rodi Andreas Chrysobergi ein, der eine Epiphaniusstelle vorlas [1].

Es wurde abends spät, als die Sitzung durch Kardinal Cesarini mit den Worten aufgehoben wurde: « Hora [2] tarda est, surgamus, et in die mercurii (5. März) conveniamus ».

5.

Zweite Konzilsitzung.

5. März 1439.

Montenigro, Eugenikos.

SANTACROCE, collatio XVI: GIUSTINIANI 102–11; MANSI 31 B: 1574 C–84 E.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιδ': MANSI 31 A: 744 D–768 B; NICKES 181–97.

SYROPOULOS VIII, cap. 1: 217.

In Gegenwart des Papstes und des byzantinischen Kaisers trat die neue Konzilsitzung zusammen; sie war eine Fortsetzung der Erörterungen besonders um die Ansicht der griechischen Kirchenväter Epiphanius und Basilius in der Frage des Ausganges des hl. Geistes. Dieselben Redner kamen zu Wort wie drei Tage vorher.

Zunächst stellte der Dominikaner den wahren Sinn der von Eugenikos am 2. März vorgetragenen Basiliusstelle (MIGNE PG: 736 B) fest; er wies auf den Gesichtspunkt des Kirchenvaters hin, der die Irrlehre der Geschöpflichkeit des hl. Geistes zurückweisen wollte, ohne damit den Ausgang des hl. Geistes

(1) Wahrscheinlich wurde er gewählt, weil er der lateinischen nnd griechischen Sprache mächtig war.

(2) GIUSTINIANI 201.

aus Gott Vater und Gott Sohn leugnen zu wollen. Er gesteht, mit Hilfe zweier des Griechischen kundigen Männer den ursprünglichen Wortlaut in einer sehr alten Handschrift eingesehen zu haben, und lässt dann die betreffende Stelle in der lateinischen Übersetzung und im ursprünglichen Wortlaut vorlesen. Dann erklärt er diese Stelle näher aus ihrem Zusammenhang, und verwendet auch eine Stelle aus ATHANASIUS, *Oratio III contra Arianos* (MIGNE PG 26: 376 A). Der Ephesier jedoch war nicht zufrieden, dass sein Gegner aus dem V. Buch des Basilius gegen Eunomius eine Stelle herangezogen hatte. Daher kehrt der lateinische Theologe zur früheren Basiliusstelle (im III. Buch gegen Eunomius) zurück und lässt dem Griechen Gelegenheit zur freien Aussprache über diese Stelle. Doch brachten beide nichts Neues vor. Erst die spekulativen Ausführungen des Lateiners über die Begriffe *Person*, *Substanz* (1), *Natur*, *Ursache*, *Prinzip* (principium), *suppositum*, *Wesen* (essentia), *principium quo*, *principium quod* brachten neuen Fluss in die Einförmigkeit dieses theologischen Zweikampfes. Der scholastisch gut geschulte Dominikaner erkannte die schwachen Punkte in der Beweisführung seines Gegners, sah die Wurzel der Missverständnisse in der verschiedenen Ausdrucksweise (Terminologie).

« De necessitate (2) cogimur dicere, quod (Spiritus sanctus) habeat essentiam a Patre et Filio; vos, si utimini hoc verbo *causam pro principio*, faciatis, ut vultis, nostri theologi non utuntur ».

« Declaravi (3) pridem, quod non est possibile in divinis, quod essentia generet, quia actus sunt suppositorum, ergo sequitur, quod causa esse ipsius Spiritus, est persona, non essentia ».

« Audistis (4), quod nos intelligimus secundum duos modos nomen substantiae, secundum unum modum, cum volumus communem substantiam trium personarum ostendere. Secundum alium vero, quando substantiam cum proprietatibus, quae in ea sunt, id est personam ».

(1) Er zitiert hier (GIUSTINIANI 208) den ARISTOTELES, *Metaphysica* nach dem Kommentar des hl. Thomas von Aquin: Metaphys. lib. V, lectio 10.

(2) GIUSTINIANI 205.

(3) GIUSTINIANI 205.

(4) GIUSTINIANI 210.

Nach letzterem Sinn erklärt er die Worte des Konzils von Nikaia (325) « genitum (unigenitum) ex Patre, hoc est de substantia Patris » (Denzinger 54).

Weil der Dolmetscher Nikolaus Sekundinos einmal keine gute Übersetzung der lateinischen spekulativen Darlegungen bot, rettete der Erzbischof Andreas Chrysobergi, ein ausgezeichneter Kenner der Scholastik, die schwierige Sachlage, und bot selber die griechische Übersetzung. Auch er sah wie sein Ordensbruder ein, dass das Redegefecht wegen Mangels gemeinsamer theologischer Fachausdrücke äusserst erschwert wurde. « Propter [1] aequivocationem vos duo non potestis convenire; in theologia communi latinorum et graecorum differt dicere divinam substantiam, et substantiam Patris et Filii, nec intelligatis differentiam realem, sed solam differentiam rationis. Cum itaque audimus Doctores dicentes *divina substantia* intelligimus quid commune Patri et Filio et Spiritui sancto, cum dicunt *substantiam primam*, intelligimus personam ».

Auch der byzantinische Kaiser und der Kardinal Cesarini machten einmal eine Zwischenbemerkung.

Gut schliesst der Provinzial der Dominikaner seine theologischen Ausführungen also ab, kurz bevor die Sitzung auf Wunsch der Griechen beendet wurde:

« Dixi [2], quod Doctores nostri latini sumunt in divinis substantiam pro essentia, non pro subsistentia; et ideo nunquam dicimus, quod sunt tres substantiae, licet dicamus, quod sunt tres subsistentiae et tres hypostases et personae realiter distinctae; sed in essentia est unum, et unus Deus; personae constituuntur ex essentia et ex proprietate, et ideo nil plus est in persona, nisi essentia et proprietas, et ista duo proprietas et essentia sunt unum secundum rem. et secundum proprietatem personae distinguuntur realiter, quia sunt ad aliquid; et secundum essentiam sunt unum, et est unus Deus, et haec essentia communicatur ».

Es sei noch bemerkt, dass die Berichterstattung des Syropoulos äusserst spärlich ist. Seine Bemerkung, dass in den zwei öffentlichen Sitzungen nach dem 26. Februar 1439 die Lateiner Beweisstellen der lateinischen Kirchenväter vorgebracht hätten, ist falsch; sie kann sich nur auf spätere Sitzungen beziehen.

(1) Giustiniani 206.
(2) Ciustiniani 211.

6.

Dritte Konzilsitzung.

7. März 1439.

Eugenikos, Montenigro.

Santacroce, collatio XVII: Giustiniani 212-22; Mansi 31 B: 1585 B-96 A.

Praktika, συνέλευσις κ': Mansi 31 A: 768 C-793 D; Nickes 197-214.

Im Datum der dritten Konzilsitzung herrscht Zwiespalt zwischen Santacroce und dem Verfasser der Praktika; ersterer gibt den 8., letzterer den 7. März 1439 an. Eine Lösung der Frage kann durch einen glücklichen Umstand gebracht werden; die Praktika geben nämlich noch den Samstag als Zeit der Tagung. Weil aber Ostern im Jahr 1439 auf den 5. April fiel, konnte nur am 7. März, einem Samstag, jene Tagung stattgefunden haben.

Diese hatte als Mittelpunkt der Erörterung die Echtheitsfrage der Basiliusstelle im dritten Buch gegen Eunomius. Lateiner und Griechen vertraten eine verschiedene Lesart.

Lateiner	Griechen
Τίς γὰρ ἀνάγκη, εἰ τῷ ἀξιώματι τρίτον καὶ τῇ τάξει ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, τρίτον καὶ τῇ φύσει εἶναι; Τῷ γὰρ ἀξιώματι δεύτερον τοῦ Υἱοῦ, *ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι, ἔχον, καὶ ἐξ αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ὅλως τῆς αὐτῆς αἰτίας ἐξημμένον*, ὁ τῆς εὐσεβείας παραδίδωσι λόγος	Τίς γὰρ ἀνάγκη, εἰ τῷ ἀξιώματι τρίτον καὶ τῇ τάξει ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, τρίτον καὶ τῇ φύσει εἶναι; Τῷ γὰρ ἀξιώματι δεύτερον εἶναι τοῦ Υἱοῦ, ἴσως ὁ τῆς εὐσεβείας παραδίδωσι λόγος

Johann von Montenigro verteidigte die erste Fassung des Textes durch eine schon 600 Jahre alte Handschrift ([1]) des Nikolaus von Cusa. Ferner herrsche bei den Lateinern nicht

([1]) Von andern fünf Handschriften, die auf dem Konzil sich vorfanden, hatten noch vier dieselbe Lesart wie der Codex Cusanus. Migne PG 161 : 326 A-B.

der Brauch, Texte zu fälschen; wohl aber fänden sich solche Beispiele im Orient, z. B. aus der Zeit des Konzils von Ephesos (pars III, cap. 34, 35 = MANSI 5: 301 E ff.). Endlich stimme der Überschuss in der ersten Lesart sehr gut zum Zusammenhang. Auch Athanasius habe ähnliche Sätze.

Eugenikos hingegen behauptete, es seien in Konstantinopel 4 oder 5 Handschriften, die die zweite Lesart enthalten. Es seien auch im Abendland Fälschungen vorgekommen, z. B. aus der Zeit des Papstes Zosimus. Denn dieser habe den Primat des römischen Papstes aus einem angeblichen Kanon des Konzils von Nikaia (325) beweisen wollen; das Konzil von Karthago habe Nachforschungen über jenen Kanon angestellt, aber ihn nicht gefunden. Basilius lehre überdies in seinem Brief an Gregor von Nyssa, seinen Bruder, anderes als das in der Lesart der Lateiner vorgetragene.

Auf die Einwände des griechischen Metropoliten antwortete der lateinische Provinzial, dass die Anstifter der Kirchenspaltung ein Interesse daran hatten, Bücher zu fälschen, die zur Lehre der Lateiner stimmten; er erinnerte ferner an die in Ferrara von Kardinal Cesarini vorgelegten Briefe der Päpste Iulius und Liberius und des hl. Athanasius, wo die Rede gewesen sei vom griechischen und lateinischen Urtext des Konzils von Nikaia im römischen Papstarchiv; unter jenen Canones fände sich die Bestimmung, es könne aus der ganzen Welt an den römischen Stuhl Berufung (appellatio) eingelegt werden (1). Endlich deutete er jene Briefstelle des hl. Basilius in anderm Sinn als Eugenikos.

Im weiteren Verlauf dieses theologischen Streites wandte er sich an den byzantinischen Kaiser, legte den Wert der philosophischen und theologischen Terminologie dar und erläuterte besonders den Begriff *Natur* im Anschluss an Aristoteles, Metaphys. lib. 5, cap. 3 = Didot II 539, und an die Kirchenväter Athanasius, Basilius, Augustinus. Er schliesst diese seine Ausführung mit der Bemerkung: « si (2) ergo est ordo naturae Spiritus a Filio, ergo necessario sequitur, quod

(1) Weil der bekannte Kanon des Konzils von Sardika in derselben Sammlung des Konzils von Nikaia vorkam, zitierte man ihn irrtümlicherweise als Kanon von Nikaia.

(2) GIUSTINIANI 221.

Spiritus habeat esse a Filio et accipiat eandem naturam, quam habet Filius; hoc dicit Basilius in authoritate adducta; hic est punctus rei nostrae ».

Als Markos Eugenikos die andere Auffassung wieder vorbrachte, wiederholte der Dominikaner die erste Basiliusstelle (contra Eunomium, lib. III, cap. 1) und fügte zwei Zitate des hl. Athanasius bei, der sich ähnlich wie der hl. Basilius ausgedrückt habe.

Der textkritische Standpunkt der Lateiner in dieser Sitzung betreff Basilius, Contra Eunomium, lib. 3, cap. 1 kann noch heute mit guten Gründen verteidigt werden, wie L. Lohn in einer tiefgehenden Untersuchung (1) nachgewiesen hat. Die Überlegenheit ferner des Dominikaners in den spekulativen Fragen steht ausser Zweifel.

7.

Vierte Konzilsitzung.

10. März 1439.

Eugenikos, Montenigro.

Santacroce, collatio XVIII: Giustiniani 224–32; Mansi 31 B: 1597 C–1606 E.

Praktika, συνέλευσις κα': Mansi 31 A: 793 D–817 B; Nickes 214–28.

Gegenstand dieser in Gegenwart des byzantinischen Kaisers gehaltenen Konzilsitzung war wieder die Frage der Echtheit der bekannten Basiliusstelle zu Beginn des dritten Buches gegen Eunomius. Kardinal Cesarini und Montenigro verweisen auf die Handschrift des Metropoliten Dorotheos (Lesbos) und auf andere zwei in Florenz sich findende Basiliusbücher, die sämtlich die von den Lateinern verfochtene Lesart haben. Ferner weisen sie auf eine lateinische, zu Zeiten des Papstes Alexander III. verfasste lateinische Übersetzung jener Stelle hin, wahrscheinlich die des Hugo Etherianus, *De haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt*, lib. 3, 13; lib. 2, 18 = Migne PL 202: 366, 328; dieser Gelehrte zitiert im Iahr 1177

(1) *Doctrina S. Basilii M. de processionibus divinarum personarum*, in *Gregorianum* 10 (1929) 462–84.

zweimal die Lesart der Lateiner zu Zeiten des Florentiner Konzils. Auch eine griechische Handschrift des Kardinals Cesarini biete eine Homilie des Basilius für die katholische Lehre des Ausganges des hl. Geistes (Migne PG 31; 1433 C).

Der Ephesiner hingegen bestritt sowohl die Echtheit jener Stelle als auch die Einstimmigkeit des griechischen Kirchenlehrers mit der Ansicht der Lateiner; auch führte er gegen letztere die Worte der hl. Schrift: Joh. III 16, Joh. VIII 26, Joh. XIV 26, Joh. XVI 7, Joh. XVI 14, Joh. XVI 15, Joh. XVII 4, und Ausprüche anderer griechischen Kirchenväter ins Feld, so des hl. Athanasius (Migne PG 28; 97 B C) und des hl. Gregor von Nazianz (Migne PG 36: 328 CD).

Montenigro bestreitet die Auslegung seines Gegners, und verwendet ausserdem zugunsten der Lateiner andere Stellen: z. B. Epiphanius, *Ancoratus*, cap. 71, cap. 72. Auch den unechten Brief des Papstes Clemens an den hl. Apostel Jakob zieht er bei seiner Beweisführung heran, um darzutun (1) dass das Wort *symbolum* gleichbedeutend sei mit *collatio*, *iudicium*, *sententia fidei*. Der Kaiser drückte einmal seine Unzufriedenheit gegen den Dominikaner aus, dass er so lange Antwortreden hielte. Dieser erwiderte schlagfertig: « Sum (2) longus, quia longa propositio ». Damit schloss die Sitzung.

8.

Fünfte Konzilsitzung.

14. März 1439.

Eugenikos, Montenigro.

Santacroce, collatio XIX: Giustiniani 233–44; Mansi 31 B: 1607 D–18 C.

Praktika, συνέλευσις κβ': Mansi 31 A: 817 B–845 C; Nickes 229–47.

In Gegenwart des Papstes und des byzantinischen Kaisers begann Markos Eugenikos vor den Synodalen über eine

(1) Giustiniani 231.
(2) Giustiniani 232.

Athanasiusstelle zu sprechen, wurde aber von Johann de Montenigro an den von Kaiser und Papst früher vereinbarten Geschäftsgang erinnert (« de argumento in argumentum ») d. h. er sollte auf seine früheren Darlegungen über den hl. Basilius erst Antwort geben, ehe er zu einem andern « Autoritätsbeweis » überginge. Nach widerholtem Einspruch des lateinischen Redners gab der Ephesier nach. Er liess die schon früher von Montenigro vorgebrachte Stelle aus einer Homilie des hl. Basilius (MIGNE PG 31: 1433 C) vorlesen und knüpfte daran seine Erläuterungen, mit Zitat aus Gal. IV 6; Matth. XXVIII 19. Der dabei zwischen dem Griechen und Lateiner (Montenigro) entbrannte Streit drehte sich vor allem um die in jener Stelle vorkommende Redewendung: « οὐ γὰρ παρὰ τοῦ Πνεύματος τινὰ λαμβάνομεν, ὥσπερ παρὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. Neque enim a Spiritu aliqua accipimus, quemadmodum a Filio Spiritus » Eugenikos will nicht den Nominativ, sondern den Accusatio *Spiritum* gelten lassen. Grammatikalisch war wohl das zulässig, da das Neutrum « Πνεῦμα » den Nominativ und Akkusativ ausdrücken kann. Aber der Zusammenhang der Stelle verlangte den von Montenigro verfochtenen Sinn des Nominativs. Im Verlauf des Redewechsels zwischen Eugenikos und Montenigro kam auf Anregung des letzteren das Thema der Gaben des hl. Geistes und ihre Wechselbeziehung (zum hl. Geist) zu Sprache (unter Zitat von Röm. V, 5). was ersteren und auch den Kaiser in nicht geringe Verlegenheit brachte. Dieser wollte deshalb die Disputation zu einer andern Beweisstelle ableiten, und setzte sich deshalb mit dem Papst in Verbindung. Letzterer liess den Kardinal Cesarini zu sich rufen. Die Griechen hielten unter sich Sonderberatung, an der sich Isidor von Kiew beteiligte. Es kam zwischen Kaiser und Papst zur friedlichen Lösung dank des hochherzigen Entgegenkommens des letzteren.

Man kehrte zur textkritischen Frage der Basiliusstelle (MIGNE PG 29: 655, n. 79) zurück, stritt sich um den Ausdruck ἴσως (Lesart des Eugenikos), um den Sinn der Eunomiusworte und des sie bekämpfenden Basiliustextes. Montenigro lässt uns seine Ansicht über die Hermeneutik gut erkennen; neben philologischen Zergliederungen, betont er den Kontext, die Gesamtauffassung des hl. Basilius, den Unterschied zwischen

der einfachen (1) und der bedingten (« per suppositionem ») Wahrheit.

Die Praktika berichten uns auch, dass Montenigro während dieser Sitzung — zum erstenmal — die Erklärung (2) abgab, dass der Vater und Sohn den hl. Geist durch eine einzige Hauchung hervorbringen. Wie wir später sehen werden, gab diese Darlegung den Anstoss zum gegenseitigen Verständnis zwischen Griechen und Lateinern.

9.

Sechste Konzilsitzung.

17. März 1439.

Eugenicos, Montenigro.

SANTACROCE, collatio XX: GIUSTINIANI 245–57; MANSI 31 B: 1619 E–32 C.

PRAKTIKA, συνέλευσις κγ': MANSI 31 A: 845 C–876 A; NICKES 247-68.

Wiederum beteiligten sich Papst und Kaiser an der Sitzung. In dieser unternahm Markos Eugenikos einen grossen Vorstoss gegen das Dogma der Lateiner, auf der Grundlage der hl. Schrift und der griechischen Kirchenväter. Diesen taktischen Vorteil, einen Angriff auf der ganzen Linie, nicht bloss unter Verwertung *einer* Waffe (d. h. *einer* Beweisstelle) konnte er nur durch ein besonderes Entgegenkommen des Papstes, der eigens von beiden Parteien angerufen worden war, erringen. Denn gemäss einer früheren Vereinbarung, die von beiden Teilen angenommen worden war, sollte sofort nach *einer* Beweisstelle eines Redners auch der Gegenseite die Möglickkeit gegeben werden, auf den vorgelegten Einwand zu antworten.

Der Metropolit von Ephesos brachte für die Ansicht, dass der hl. Geist nur vom Vater ausgehe, folgende Beweise vor.

(1) Er zitiert hiefür ARISTOTELES, *Phys.*, lib. VII, cap. 1 = DIDOT II, 333; vgl. auch S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, qu. 2, art. 3.

(2) MANSI 31 A: 832 B–D; NICKES 238.

Hl. Schrift.

Ioh. XV 26; 1 Cor. II 2.

Kirchenväter.

Gregorius Nazianc., *Sermo de Pentecoste* = Migne PG 36: 444 C; *Oratio I de Filio* = Migne PG 36: 76 B; *Oratio* 24 = Migne PG 36: 249 A, 252 C. *Sermo* 39 = Migne PG 36: 345 C.

Gregorius Nyssenus, *S. Gregorii Thaumaturgi expositio fidei* = Migne PG 10: 984 D.

Ps.-Dionysius Areop., *De divinis nominibus*, c. 2 = Migne PG 3: 641 D.

Athanasius, *Sermo contra Sabellianos* = Migne PG 28: 97 B-C.

Basilius, *Ad Amphilochium*, cap. 18 = Migne PG 32: 152 B; *Sermo contra Sabellium*, hom. 28 = Migne PG 28: 612 B-C.

Cyrillus Alexandr., *Interpretatio S. Lucae* = Migne PG 72; 704 B. *Defensio IX anathematismi* = Migne PG 76; 432 C-D, 433 B-C; *Ad Ioh. Antiochenum* = Migne PG 77: 180 D. *Ad Euoptium* = Migne PG 76: 388 A.

Nach der langen Rede des Eugenikos blieb den Lateinern nur wenig Zeit zu Antwort. Auch aus einem andern Grund war diese erschwert. Kardinal Cesarini gab ihm nämlich noch Gelegenheit, zum bekannten Basiliustext (Contra Eunom., lib. III, cap. 1) zurückzukehren, damit er zu den darüber früher gemachten Beweisgängen des Montenigro Stellung nehmen könne. Dies gab Anlass zu einem Redewechsel zwischen beiden. Neue Gesichtspunkte ergaben sich dabei nicht, im Gegenteil liessen sich Wiederholungen nicht vermeiden. Auch hier erneuerte der Dominikaner seine Erklärung, unter Zitat des hl. Basilius, *Contra Eunomium* lib. 5 (= Migne PG 29: 732 A), über das einzige Hauchungsprinzip in der allerh. Dreifaltigkeit. « Ecclesia [1] Romana, quae semper immaculata permansit a talibus erroribus, Domino operante et Beato Petro profitetur, quod Spiritus aeternaliter est a Patre et Filio, et procedit a Patre et Filio, non ut ex duobus principiis, sed ex uno, non ex duabus causis, sed ex una ». Zu-

[1] Giustiniani 256.

letzt betont er den Wert der *alten* Handschriften bei textkritischen Schwierigkeiten. mit Zitat aus S. GREGORIUS, *Epistolae*, lib. 5, ep. 13 (MIGNE PL 77 : 806 C, 807 A) und meint: « Modo [1] in hac controversia, etiamsi essent mille volumina (vgl. die Ausserung des Eugenikos bei GIUSTINIANI 254) falsa, et essent aliqua pauca antiquissima, ut nostri libri sunt, debemus dare fidem huic antiquitati ». Kardinal Cesarini bemerkte hiezu, dass zwei sehr alte Handschriften zugunsten der Lateiner, und nur eine zugunsten der Griechen sprächen, und bricht die Sitzung mit den Worten ab : « Satis [2] pro nunc, quia D. Ephesinus fuit longus in responsione ».

10.

Siebte Konzilsitzung.

21. März 1439.

Montenigro.

SANTACROCE, collatio XXI : GIUSTINIANI 258–69 ; MANSI 31 B ; 1633 C–45 A.

PRAKTIKA, συνέλευσις κδ' : MANSI 31 A : 880 A–1 D ; NICKES 268–70.

SYROPOULOS VIII, cap. 1 : 217.

Fraglich ob sich sein Bericht auf diese Sitzung bezieht.

Zwischen der sechsten und siebten gemeinsamen Konzilsitzung fällt die Sondersitzung der Griechen vom 19. März im Zimmer des Patriarchen Ioseph II., in Gegenwart des Kaisers. Dieser hielt eine Rede, in der er das Bemühen seines Vaters Manuel, des Patriarchen Euthymios und sein eigenes um die Kircheneinheit hervorhob. Er sähe die Erklärung des Montenigro über die μία αἰτία (einziges Hauchungsprinzip), die er sich auch schriftlich habe geben lassen, als gangbaren Weg zur Union an. Die griechische Synode beriet darüber und lernte den Brief des hl. Maximos an Marinos dabei kennen und beschloss, mit den Lateinern sich einigen zu wollen, wenn diese den genannten Brief annehmen würden. Der Kai-

[1] GIUSTINIANI 257.
[2] GIUSTINIANI 257.

ser teilte im Auftrag der Synode dies dem Papst mit. Dieser versprach, eine Antwort in der nächsten gemeinsamen Sitzung geben zu lassen. Die unionsfreundliche Stimmung, die aus jenen Geschehnissen ersichtlich ist, bot wahrscheinlich den Anlass dafür, dass der Kaiser den zwei hartnäckigen Gegnern der Union, den Metropoliten von Ephesos und Herakleia, nahelegte, von der künftigen Konzilsitzung fern zu bleiben. Es lässt sich nicht beweisen, trotz gegenteiliger Bemerkungen des Iohann Plusiadenos (= Ioseph Methonensis), dass Markos Eugenikos aus eigenem Antrieb, aus Furcht, fehlte. Wenn der Redner Iohann von Montenigro zu Beginn der siebten Sitzung bedauerte, dass Eugenikos nicht anwesend sei, so geschah das ohne jede bittere Verdächtigung; der Kaiser selber begnügte sich mit der lakonischen Erklärung: « Dominus [1] Ephesinus ex suo casu non potuit venire ».

Einziger Redner bei der gemeinsamen Tagung war nur Iohann von Montenigro. Er begann seine grosszügig angelegte Beweisführung für die Lehre des Ausganges des hl. Geistes von Vater und Sohn. Heute legte er die Beweise aus den lateinischen Kirchenvätern und den Konzilien dar; in der nächsten Sitzung, am 24. März, liess er die Zeugnisse der griechischen Kirchenväter folgen. Die Beweise, die der Dominikaner vortrug, waren folgende:

Hl. Schrift.

Psalm. XXXII 6; Is. XI 4; Matth. X 20; Luk. I 34-5, VIII 46; Ioh. IV 13, VII 16, XIV 26, XV 26, XVI 12-15, XVI 14-15, XX 20, 22, XXIV 26; Act. VIII 9, XVI 7; Rom. VIII 9; 2 Cor. I 22; Gal. IV 6; 2 Thess. II 8; Hebr. IX 14; 1 Ioh. IV; Apoc. I 16.

Kirchenväter [2].

S. Augustinus, *Contra Maximinum*, lib. II, cap. 14 = Migne PL 42: 770-1; *Super Ioannem*, cap. 16, tractatus 99 = Migne PL 35: 1888-9; *De Trinitate*, lib. IV, cap. 20, lib. XV, cap. 26 = Migne PL 42: 908, 1092, 1094.

Hormisdas, *epistola* 79 = Migne PL 63: 514 B.

S. Gregorius Magnus, *Dialogi*, lib. II, cap. 38 = Migne PL 66: 204 B; *Moralia*, lib. I, cap. 22, lib. II, cap. 66 = Mi-

(1) Ciustiniani 258.

(2) grösstenteils.

GNE PL 75: 541 B, 598 B; lib. XXX, cap. 4 = MIGNE PL 76: 533 D–534 A.

IOANNES DIACONUS, *Vita S. Gregorii Magni*, lib. II, cap. 2 = MIGNE PL 75: 87 B-88 A.

S. AMBROSIUS, *De Spiritu S.*, lib. I, cap. 11 = MIGNE PL 16: 732 C, 733 A, lib. I, cap. 15 = MIGNE PL 16: 739 A-B.

S. FULGENTIUS (Pseudo-Augustinus), *De fide ad Petrum*, cap. 1 = MIGNE PL 65: 674 A, 675 A-C, 696 C-D.

S. LEO MAGNUS, *epistola* 15, cap. 1 = MIGNE PL 54: 680 B–1 A, sermo 1 de Pentecoste = MIGNE PL 54: 402 A.

S. HILARIUS, *De Trinitate*, lib VIII, cap. 20 = MIGNE PL 10: 250 C, 251 A, lib. XII, cap. 57 = MIGNE PL 10: 471 A–2 A.

S. HIERONYMUS; die drei von Montenigro zitierten angeblichen Stellen aus drei Briefen des hl. Hieronymus sind wahrscheinlich unecht (GIUSTINIANI 263–4).

ISIDORUS, *Etymolog.*, lib. VII, cap. 3 = MIGNE PL 82: 268 C.

BOETIUS, *De Trinitate*, cap. 1 = MIGNE PL 64: 1249 C, 1254 C.

Concilia.

Chalced., pars III, cap. 1 = MANSI 7: 456 C.
Chalced., pars III, cap. 1 = MANSI 7: 464 A.
Constp., III, actio 18 = MANSI 11; 636 E.
Toletanum I (confessio fidei Damasi) = MANSI 3: 1003 A; regula fidei, cap. 11 = MANSI 3: 1002 D–1003 A.
Toletanum III = MANSI 9: 978 D; 985 A; 981 D.
Toletanum XI = MANSI 11: 133 D.
Toletanum XII = MANSI 11: 1027 D.
Toletanum XIII = MANSI 11: 1062 D.
Toletanum XVI = MANSI 12: 64 D.

Es ist zu betonen, dass der Dominikaner seine Zeugnisse gut entwickelte, indem er sie erklärte, in ihren Zusammenhang stellte und aus ihnen Schlussfolgerungen ableitete. Diese verknüpfte er mit spekulativen Erwägungen, die dem gewiegten Kenner der scholastischen Philosophie und Theologie Ehre machen.

11.

Achte Konzilsitzung.

24. März 1436.

Montenigro.

Santacroce, collatio XXII: Giustiniani 269-82; Mansi 31 B: 1645 D-59 A.

Praktika, συνέλευσις κε': Mansi 31 A; 881 E-4 E: Nickes 271-2.

Die ganze Sitzung wurde durch die Darbietung und Erläuterung der griechischen ([1]) Kirchenväter zur Frage des Ausganges des hl. Geistes ausgefüllt. Der Dominikanerprovinzial legte folgende Zeugnisse vor.

S. Basilius, *Adversus Eunomium*, lib. V = Migne PL 29: 724 C, 732 A.

S. Epiphanius, *Ancoratus,* cap. 73, cap. 75 = Migne PG 43: 153 B, 157 A; *Adversus haereses,* lib. III, haeres. 54 = Migne PG 4: 493 B.

S. Hieronymus, *epistola* 84 = Migne PL 22: 745.

S. Didymus, *De Spiritu S.*, cap. 36, cap. 37 = Migne PG 39: 1064 C, 1065 D-6 A.

S. Athanasius ([2]), *Contra Arianos*, oratio 2 = Migne PG 26: 184 B; *epistolae* 1, 2, 3, 4, ad Serapionem = Migne PG 26: 565 B, 580 A-B, 609 C, 625 A-B, 640 A; « *De Incarnatione Verbi* » = Petavius, De Trinitate VII, cap. 4, pag. 373 (nicht jedoch bei Migne PG 25: 96 sqq.).

S. Cyrillus Alex., *Thesauri,* assertio 34 = Migne PG 75: 576 D, 577 A, 580 C, 581 C, 600 D, 608 A-B; *De sancta et consubst. Trinitate* dialogi, lib. 2, lib. 3 = Migne PG 75; 721 D, 724 A, 841 C, 844 A. *Epistolae* (approbatae in concilio Ephesimo et Chalcedonensi) = Mansi 4: 1058 E ff., 1080 D-E; Mansi 5: 16 C-D, 309 A, 405 E; Mansi 7: 113 B-C, 115 C, 116 A, 476 B.

Iohann von Montenigro bot auch in dieser Sitzung mehr als eine Anhäufung von Zitaten, er legte Wert auf ihre Er-

([1]) fast ausschliesslich.

([2]) Eine dem hl. Athanasius zugeschriebene Stelle (= Migne PG 28: 489 B): « in dialogo habito in Nicaea contra Arianos » findet sich nicht in den sogennten Akten des Konzils von Nikaia bei Gelasius Cyzicenus, wohl aber eine inhaltlich gleiche in seinem 2. und 3. Brief an Serapion = Migne PG 26: 617 A-B, 653 C.

klärung und theologische Auswertung. Ferner behandelte er die früher, am 17. März, von Eugenikos vorgelegten Zeugnisse, und verweilte besonders bei Gregor von Nazianz (MIGNE PG 36: 444 C), 1 Cor. II 12, mehreren im Konzil von Ephesos vorgebrachten Worten des hl. Kyrillos von Alexandrien. Er verwendete besonders in diesem apologetischen Abschnitt (gegen Eugenikos) die grundlegenden theologischen Forschungen der Führer der Scholastik, des hl. Anselm und besonders des hl. Thomas von Aquin. Von ersterem rührt sein freies Zitat, ohne Nennung des Verfassers: « propter (1) unitatem naturae in tribus personis iuxta regulam omnium theologorum, quicquid de una persona dicitur, necessario habet intelligi de alia, ubi non obviat oppositio relativi ».

« Haec (2) est regula, quod propter unitatem substantiae, quicquid dicitur de una persona, etiam cum dictione exclusiva, oportet, quod non exclusae videantur aliae personae, nisi sit oppositio relativa ».

Seine Abhängigkeit von seinem Ordensbruder, dem hl. Thomas, beweist er unter anderm durch das Zitat (3): « est differentia inter proprietates personales et proprietates personarum, quia proprietates personales sunt, quibus constituuntur personae ». Auch seine spekulativen Ausführungen über die *spiratio activa* (GIUSTINIANI 278) gehören hieher.

Der Eindruck des Redners auf seine Zuhörer war gewaltig, wie Santacroce berichtet: « His (4) expositis, silentium maximum perceptum est locutione finita; fuerat namque loquente magistro ad eius verba quisque intentus ». Isidor, Metropolit von Kiew, bat um den schriftlichen Wortlaut dieser zwei Reden (vom 21. und 24. März), die mehr als acht Stunden gedauert hätten: « vestra paternitas vere locuta est in iis congregationibus per octo horas et plus ». Auch der Kaiser sprach sich in gleichem Sinn aus. Ihr Wunsch, der übrigens der Gepflogenheit des Konzils entsprach, wurde vom Kardinal Cesarini erfüllt, und die amtlichen Schreiber beider Teile wurden für den nächsten Donnerstag, 26. März, nach der Kirche des hl. Franziskus (S. Croce) beschieden.

(1) GIUSTINIANI 278.
(2) GIUSTINIANI 278.
(3) GIUSTINIANI 279; vgl. S. THOMAS, *Summa Theologica*, 1, qu. 32, art. 3.
(4) GIUSTINIANI 281.

Protokoll-Vergleichung.

26. März 1439.

Santacroce, collatio XXII: Giustiniani 222; Mansi 31 B: 165 A.

Praktika, συνέλευσις κε': Mansi 31 A: 884 E; Nickes 272.

Die Protokoll-Vergleichung der letzten zwei Sitzungen fand so statt, wie sie vereinbart worden war. Beide Gruppen waren sich bewusst, dass man der Einigung ein gutes Stück näher gekommen war. Der Patriarch bat nun den Papst, in der Karwoche die öffentlichen gemeinsamen Sitzungen ausfallen zu lassen, damit die Griechen Sonderberatungen halten könnten. Der Papst war damit einverstanden. Es setzt nunmehr ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Florentiner Konzils ein. Die öffentlichen Konzilsitzungen hören auf, aber es beginnen die bedeutsamen letzten Verhandlungen, die zum Abschluss der Griechenunion am 6. Juli 1439 führen sollten.

G. Hofmann S. I.

DE BENEDICTIONE NUPTIALI QUID STATUERIT IUS BYZANTINUM SIVE ECCLESIASTICUM SIVE CIVILE

Christiani ab initio matrimonium pro re religiosa habuerunt illudque normis propriae fidei regi voluerunt. Christus ipse contra consuetudines Iudaeorum sui temporis matrimonium nullam ob causam dissolvi posse statuerat (1); eius doctrinam revocavit S. Paulus, cum in Epistula ad Romanos scriberet quae sub viro esset mulierem, vivente viro alligatam esse legi; si autem mortuus esset vir eius, solutam esse a lege viri (2). Christiani igitur proprium matrimonii conceptum secum in mundum adduxerunt: nuptiae valide contractae vinculum quod amplius solvi non possit, gignunt. Nihilominus ubi nil contrarium erat propriae fidei et christianis moribus, se in plurimis populorum inter quos vivebant, moribus adaptaverunt.

De ritibus contrahendi matrimonii in libris Novi Testamenti nil praescriptum invenimus. Christiani posterioribus temporibus in celebrandis nuptiis multas caeremonias servaverunt quas iam tempore antechristiano exstitisse scimus. Eas sine difficultate transsumpserunt, omissis illis praesertim quae ad falsum deorum cultum et ad interventum sacerdotum paganorum pertinebant. Horum loco nunc preces christianae atque eucharisticum sacrificium peragebatur atque sacerdotes novae religionis advocabantur qui fidelium matrimonium praesertim benedictione nuptiali, sanctificarent.

Iam si quaeritur quo tempore haec ministrorum Ecclesiae interventio ortum habuerit, non sine difficultate respondetur.

(1) Matth. XIX, 3-12; Marc. X, 2-12; Luc. XVI, 18; Matth. V, 32.
(2) Rom. VII, 1-3.

Fontes ex primis temporibus Ecclesiae rariores conservati sunt et quod ad matrimonium attinet, vix aliquid nobis referunt. S. Ignatius martyr attestatur sane matrimonia christianorum non celebrata esse « sine sententia episcopi » [1]; sed his verbis liturgicam quandam celebrationem indicari non demonstratur. Multa plura nobis Tertullianus praebet. Primus ritus religiosos nuptiarum describit: « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet » [2]. Licet hoc testimonium pertineat ad ecclesiam africanam, cum in principalibus ritibus magna inter varias ecclesias similitudo exstiterit et res ipsa moribus christianis valde congruat, conici forte potest in aliis quoque regionibus matrimonium christianum celebratum esse ritu religioso [3]. Sed

(1) *Ad Polycarpum*, l. V, n. 2, Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Ed. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. I, Tubingae, 1901, p. 292.

(2) *Ad uxorem*, lib. II, c. VIII, P. L. t. 1, c. 1301,

(3) Etiam in scriptis Patrum occidentalium saeculi IV mentio benedictionis frequenter occurrit, v. g. apud SS. Hilarium, Hieronymum, Ambrosium, Augustinum etc. Cf. W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, t. II, Innsbruck 1906, p. 31 sq.; L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'église latine jusqu'au VI siècle, Ephemerides Lovanienses*, XII, 1935, p. 513-550, ubi ampla bibliographia. In Oriente non graeco posterioribus temporibus benedictio apud christianos omnium rituum invenitur. Sed ex saeculo V certam notitiam eius tantum apud Armenos habemus. In concilio Šahapivan a. 447 celebrato puellis impuberibus quae sine consensu parentum matrimonium contraxerint, presbyterum invalide benedictionem dare statuitur. Si vero postea consensus parentum accessit, puellae quae fornicatae erant, eadem ratione atque bigamae a benedictione arcebantur, quae virgines manserant, corona donabantur. Cf can. 7, *Codificazione Canonica Orientale*, fasc. VII, num. 421, p. 355 et minus accurate versum A. Mai, *Scriptorum veterum nova coll.*, t. X, pars 2, p. 293. Similiter ex can. 3 eiusdem concilii erui videtur coronationem fuisse iam formam ordinariam celebrationis matrimonii, cf. *Codificazione Can. Or., loc. cit.*, num. 385, p. 321 et Mai, *loc. cit.*, ubi textus ex parte sat diversus est. Istae praescriptiones iam inveniuntur in canonibus S. Sahak (Isaac) catholico Armeniae (390-439) adscriptis, quos docti probabiliter genuinos esse iudicant, cf. F. Conybeare, *American Journal of Theology*, t. II, 1898, p. 828-848, praesertim cap. III, §§ XV, XVI, XIX. Quae normae de matrimoniis ineundis in singulis ecclesiis orientalibus viguerint, exponitur a J. Dauvillier-Ç. De Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, p. 48-83.

de Oriente certa huius rei testimonia extant ex saeculo IV tantum. Hoc tempore plures apud auctores indicationes invenimus, quas in unum colligentes celebrationem nuptiarum ita fere depingere valemus (1).

In contrahendo matrimonio secundum usum antiquum orientalem qui ceteras quoque regiones magna ex parte invaserat, instrumenta dotalia conficiebantur. Inter caeremonias principales quibus nuptiae iniebantur, adduci oportet dextrarum iunctionem, benedictionem nuptialem, coronationem. Iunctio dextrarum etiam in matrimonio Graecorum usuvenerat (2). Temporibus paganis dein sacerdotes pagani intervenerant precibus et libationibus, quorum locum nunc tenebant sacerdotes christiani. Etiam usus coronam gestiendi valde diffusus et antiquus esse videtur. Christiani postquam initio aliquas difficultates moverant ob significationem paganam huius caeremoniae, in fine eam receperunt (3). Magna cum sollemnitate peragebatur

(1) De benedictionis apud byzantinos historia vide J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, p. 156 sq. ; W. von Hörmann, *Quasiaffinität*, I. Abt., Innsbruck 1897, p. 190 sq. Licet hic auctor plurima congesserit et multa acute proponat, non omnes eius affirmationes acceptari possunt, praesertim cum benedictionem sponsalium ante XI saeculum extitisse neget et quae de hac in fontibus inveniuntur, ad benedictionem nuptialem referat. Cf. E. Herman, *Die Schliessung der Verlöbnisse im Recht Justinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung*, *Analecta Gregoriana*, t. VIII, 1935, p. 99 sq. De benedictione apud byzantinos vide insuper J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, p. 40 sq. De moribus nuptialibus byzantinorum sive religiosis sive profanis vid. N. Politis, Λαογραφικὰ σύμμεικτα, t. II, Athenis 1921, p. 218-267 ; P. Koukoulis, Συμβολὴ εἰς τὸ περὶ τοῦ γάμου παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς κεφάλαιον, Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. II, 1925, p. 3-41, t. III, 1926, p. 3-27.

(2) E. Chénon, *Recherches sur quelques rites nuptiaux*, *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, t. XXXVI, 1912, p. 597 sq.

(3) J. Schrijnen, *La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXI, 1911, pag. 309-319. Huc nunc referre licet inscriptionem publici iuris factam a Buckler-Calder-Cox. *Journal of Roman Studies*, t. XVII, 1927, p. 49-58, num. 230. Cf. de eius interpretatione praesertim H. Grégoire, *Byzantion*, t. VIII. 1933, p. 61 sq. In hac inscriptione quam editores annis 300-350 attribuunt, parentes plangunt quod Ammia filia sibi morte abrepta sit, antequam nubere potuerit, « πρίν σε νυνφικὸν ἰστέφανον κοσμήσαμεν ἠν θαλάμοισιν ». Etiamsi quis hic potius de forma dicendi agi iudicaret, nihilominus conicere licet, illam non adhibitam esse, si christiani illo tempore usum coronarum reiecissent. Quamquam textus ad Novatianos pertinet, mores orthodoxorum in hac re certe non differebant.

sponsae in domum mariti deductio, quae sane haud parvis abusibus dabat locum. Hi fere sunt ritus quorum mentionem SS. Patres in eorum scriptis faciunt; iam singula videamus.

S. Gregorius Nazianzenus, cum aliquibus nuptiis interesse impediretur, se animo et voluntate adesse scripsit, simulque festum celebrare iuvenilesque dexteras inter se iungere atque utrasque Dei manu (1).

In aliis litteris sponsae patri gratulans, se ad nuptias venire non potuisse explicat. In fine dicit: « Hoc enim, et sicuti nuptiis interfuerimus statuimus, nempe ipsorum coronas esse, nostrum autem preces quas scio locis minime esse circumscriptas (2) ».

Etiam S. Basilius de benedictione nuptiali loqui videtur, cum adhortatur maritos ut uxores diligant etiam si sint extraneae. « Naturae vinculum, iugum per benedictionem impositum distantium (i. e. coniugum qui genere vel origine inter se distant) sit coniunctio » (3).

Inter omnes Patres vero nemo accuratiores et fusiores notitias nobis tradidit quam S. Ioannes Chrysostomus. Hic de instrumentis et pactis nuptialibus loquitur eorumque clausulis (4), de usu deducendi vespere sponsam sollemni pompa in domum mariti. (5). Monilia aurea describit et ornamenta

(1) *Epist. CXCIII,* P. G. t. XXXVII, c. 316: « Ἐπεὶ τῷ γε βούλεσθαι, καὶ πάρειμι, καὶ συνεορτάζω καὶ τῶν νέων τὰς δεξιὰς ἀλλήλαις τε ἐμβάλλω, καὶ ἀμφοτέρας τῇ τοῦ Θεοῦ. Πρέπει γάρ ὥσπερ ἄλλο σοι πᾶν ἀγαθόν, οὕτω δὴ καὶ τὴν συζυγίαν ἐπὶ παντὶ βελτίστῳ γενέσθαι καὶ κατὰ τὰς κοινὰς ἡμῶν εὐχάς ».

(2) *Epist. CCXXXI,* P. G., t. XXXVII, c. 373. « Τοῦτο καὶ παρὼν ἐπηυξάμην ἂν ὑμῖν, καὶ νῦν ἐπεύχομαι. Τἄλλα δὲ ὑμῖν μελέτω καὶ στεφανούτω πατήρ, ὡς ηὔξατο. Τοῦτο γὰρ καὶ εἴ που γάμοις παραγεγόναμεν, ἐτυπώσαμεν· ἐκείνων μὲν εἶναι τοὺς στεφάνους, ἡμῖν δὲ τὰς εὐχάς, ἃς οἶδα μὴ τόποις ὁριζομένας ».

(3) *Homilia VII in Hexaemeron,* n. 5, P. G. t. XXIX, c. 160: « Οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, κἂν ὑπερόριοι ἀλλήλοις πρὸς κοινωνίαν γάμου συνέλθητε. Ὁ τῆς φύσεως δεσμός, ὁ διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός, ἕνωσις ἔστω τῶν διεστώτων ».

(4) *In cap. XXIV Genes. Homil. XLVIII,* n. 6, P. G. t. LIV, c. 442: « Εἴδετε ὅπως τὸ παλαιὸν ἐσπούδαζον γυναῖκας ἄγεσθαι τοῖς ἑαυτῶν παισίν; ὅπως πρὸ τῶν χρημάτων ψυχῆς εὐγένειαν ἐπεζήτουν; Οὐδαμοῦ γραμματεῖα, οὐδαμοῦ συνθῆκαι, καὶ τὰ ἄλλα τὰ καταγέλαστα, ἃ νῦν γίνεται, καὶ αἱ αἱρέσεις ἐκεῖναι αἱ τοῖς γραμματείοις ἐντιθέμεναι· Ἐὰν ἄπαις, φησί, τελευτήσῃ, ἐὰν τόδε συμβῇ· ἀλλὰ παρ' ἐκείνοις οὐδὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ τὸ μέγιστον καὶ ἀσφαλὲς γραμματεῖον, τῆς κόρης ὁ τρόπος ».

(5) *In Epist. ad Ephes. cap. V Homil. XX,* n. 7; P. G., t. LXII, c. 145; *In Illud, Propter fornicationes uxorem etc.* I, n. 2, P. G., t. LI, c. 211.

pretiosa vestesque festivas — haud raro sane commodato acceptas — quibus sponsa aliique ornantur. Vivide depingit lautas mensas nuptiales intra quas convivae tibiarum, fistularum, cymbularum sonitu impudicisque cantibus delectantur, ubi saltatrices immodestis choreis iuvenum animos seducunt et ad lasciviam alliciunt, ubi sponsae aliarumque virginum aures obscoenis canticis offenduntur (1). Magnus Ecclesiae orator acerbe hos abusus vituperat, iterum atque iterum invehit contra « satanica haec convivia » et « diabolicas pompas ». Eis opponit simplices mores patrum, ut in Vetere Testamento describuntur. Ceterum non ignorat sacerdotes quoque in contrahendo matrimonio intervenire. Die qui deductionem praecedit, in domum patris sponsae advocantur ut precibus et benedictionibus matrimonii concordiam constringant (δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν τὴν ὁμόνοιαν τοῦ συνοικεσίου συσφίγγειν) (2). Alio loco etiam coronas memorat quae sponsis imponuntur, easque de castitate ante matrimonium servata explicat : « Ideo coronae capitibus imponuntur symbolum victoriae, quod antea invicti, sic ad thalamum accedant, qui non superati sunt a libidine » (3).

Fideles sane importunis monitionibus praedicatoris necessitatem consuetudinis obiciebant. Sed hic eorum exceptionem non admisit. « Si bonum et utile consilium, etiamsi non sit consuetudo, fiat ; sin damnosum et perniciosum est id quod a vobis efficitur, etiam si consuetudo sit, reiciatur » (4).

Etiam instrumenta et pacta iure praescripta esse affirmabant. « Ne praetextatis, obsecro, frigida et ridicula verba haec dicentes iure quaedam praescripta haec esse ideoque impleri oportere. Non enim haec legitimum matrimonium faciunt, sed id quod cum castitate et honestate secundum leges Dei conveniunt et quod uno animo (concordi animo)

(1) *In Epist. ad Coloss. cap. IV Homil. XII,* P. G., t. LXII, c. 386 sq. ; ibid. c. 145 ; P. G., t. LI, c. 210 sq.

(2) P. G., t. LIV, c. 443 ; ibid. t. LI, c. 211.

(3) *In Epist. I ad Timoth. cap. II Homil. IX,* n. 2. P. G., t. LXII, c. 546 : « Ὁ πρὸ τοῦ γάμου σωφρωνῶν, πόλλῳ μᾶλλον μετὰ τὸν γάμον· ὁ δὲ μαθὼν πορνεύειν πρὸ τοῦ γάμου, καὶ μετὰ τὸν γάμον τοῦτο ποιήσει. Ἀνδρὶ γὰρ, φησί, πόρνῳ πᾶς ἄρτος ἡδύς. Διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ».

(4) P. G., t. LIV, c. 487.

coniunguntur qui cum invicem conveniunt. Noverunt hoc etiam leges externae; et audies eos qui his studuerunt dicere, coniugium nihil aliud constituere quam consuetudinem. Ne igitur divinas leges cum humanis transgrediamur, nec praeferamus diabolicas leges et perniciosam hanc consuetudinem: illius enim lex sunt qui gaudet de interitu nostro » ([1]).

Ultimum testimonium saeculo quarto praebet nobis Timotheus episcopus Alexandrinus. Hic interrogatus est num clericus advocatus ad iungendum matrimonium, si cognoverit illud esse illicitum, ritum perficere vel sacrificium offerre deberet. Timotheus ut consentaneum est, id negavit ([2]). Notanda sunt expressiones: iungere matrimonium (ζεῦξαι γάμον) quod de sacerdote dicitur; ἀκολουθῆσαι. Apparet in matrimonio contrahendo etiam s. sacrificium oblatum esse.

([1]) *In cap. XXIX Genes. Homil. LVI*, n. 2, P. G., t. LIV, c. 488: « Μή μοι τὰ ψυχρὰ ἐκεῖνα ῥήματα καὶ γέλωτος γέμοντα προβάλλεσθε, λέγοντες νόμιμά τινα εἶναι ταῦτα, καὶ διὰ τοῦτο πληροῦσθαι χρή. Οὐ ταῦτα γὰρ νόμιμον ποιεῖ συνοικέσιον, ἀλλὰ τὸ κατὰ τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους μετὰ σωφροσύνης καὶ σεμνότητος τὴν συνέλευσιν γίνεσθαι, καὶ τῇ ὁμονοίᾳ συμπεπλέχθαι τοὺς ἀλλήλοις συνιόντας. Τοῦτο γὰρ καὶ οἱ ἔξωθεν ἴσασι νόμοι, καὶ ἀκούσῃ τῶν περὶ ταῦτα ἐσχολακότων λεγόντων, ὅτι συνοικέσιον οὐδὲν ἕτερον συνίστησιν ἢ συνήθεια. Μὴ τοίνυν καὶ τοὺς τοῦ θεοῦ νόμους παραβῶμεν μετὰ τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ προτιμῶμεν τοὺς διαβολικοὺς νόμους καὶ τὴν ὀλεθρίαν ταύτην συνήθειαν. ἐκείνου γάρ ἐστι νόμος ταῦτα, τοῦ χαίροντος ἀεὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῇ ἡμετέρᾳ ». Hic textus S. Iohannis magnam sane attentionem meretur; non desunt quidem obscuritates. Secundum leges civiles nihil aliud matrimonium constituit, quemadmodum affirmat, nisi συνήθεια; quae vox plures sensus admittit. Versio latina praebet vocem « consuetudinis » quae eadem ambiguitate laborat. S. Troickij, Христіанская философія брака, Paris, s. a., p. 180 ita textum vertit: „бракъ заключаетъся ничѣмъ другимъ, какъ согласіемъ по законамъ" (matrimonium nulla alia re initur nisi consensu secundum leges) quod certe non accurate verbis textus respondet. Nullum sane dubium quin vox consuetudinis hic non mores significet, cum Chrysostomus paulo ante exceptionem fidelium qui ei consuetudinem, i. e. usum obiciunt, non admiserit. De se συνήθεια et intimitatem familiaritatemque vitae et coniunctionem carnalem significare valet. Ille sensus videtur omnino praeferendus. Si ita textus intelligitur, S. Ioannes affirmat secundum leges civiles matrimonium constitui intima vitae coniunctione seu familiari vitae consuetudine. Ceterum magis forte hic indicare intendit quae non requiruntur a lege quam quae a lege praescribuntur.

([2]) Interrog. XI, ed. I. B. Pitra, *Iuris eccles. Graecorum hist. et mon.*, t. I, p. 632: « Ἐάν τις καλέσῃ κληρικὸν εἰς τὸ ζεῦξαι γάμον, ἀκούσῃ δὲ τὸν γάμον παράνομον, ἢ θειογαμίαν, ἤγουν ἀδελφὴν τελευτησάσης γυναικὸς τὴν μέλλουσαν ζεύγνυσθαι, εἰ ὀφείλει ἀκολουθῆσαι ὁ κληρικὸς ἢ προσφορὰν ποιῆσαι;

Ex saeculo V paucissimas de benedictione notitias habemus. Palladius narrat in Historia lausiaca, Ammonem cum vi ab patruo adhibitae resistere iam non valeret, statuisse « et coronari et in thalamo considere et omnia facere quae ad matrimonium praescribuntur » (1). Utrum haec coronatio iam a sacerdote perfecta sit, ut postea certo fieri solebat, an ab amicis, decidere non valemus.

De coronatione loquitur etiam celeber Liber Syro-Romanus. In § 93 manuscripti principalis (L = Londinensis) ita dicitur: « Quod ad matrimonium vero hominum, φερνὴν et δωρεάν, quam scribunt uxor et vir inter se, sunt populi complures quibus non est mos, ut utantur scriptura instrumentorum inter uxorem et virum, quae vocantur φερναί. Sed sufficit eis id tantum, ut in παῤῥησίᾳ spondeant mulieres et coronent eas corona gloriosa virginitatis, ut in pace et gaudio ducant mulieres e domo parentium earum in domus suas. Et hanc παῤῥησίαν admittunt νόμοι, sicut φερνάς quae scribuntur inter uxorem et virum, et heredes fiunt eorum filii mulierum, quae sine φερναῖς viris fuerint, tantum si in παῤῥησίᾳ fuerint secundum νόμους omnis regionis (2). Ex verbis ornantibus de corona dictis nullum dubium habetur,

---

Ἀπόκρισις. Ἅπαξ εἴπατε, ἐὰν ἀκούσῃ ὁ κληρικὸς τὸν γάμον παράνομον. Εἰ οὖν ὁ γάμος παράνομός ἐστιν, οὐκ ὀφείλει ὁ κληρικὸς κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις ». In hoc canone clarius quam in ceteris documentis nobis relictis sacerdoti magnae partes in iungendo matrimonio attribuuntur. Apud Armenos canon laudatus sub nomine S. Athanasii episcopi circumfertur; cf. *Codificazione Canonica Orientale*, fasc. VII, Romae 1932, num. 423, p. 357. Nec defuerunt qui dubia de authenticitate canonum Timotheo adscriptorum moverint. Nihilominus priorem saltem seriem canonum genuinam esse affirmari posse videtur. In collectione quae concilio Trullano praesto erat, canones Timothei iam continebantur (cf. can. 2, ed. PITRA, t. II, p. 23) et ab auctore Syntagmatis XIV titulorum (fin. saec. VI) iam in propriam collectionem recepti erant. Ceterum difficulter intelligitur, si Timotheus auctor non esset, cur posteriores ei canones adscripsissent, cum neque auctoritate neque sanctitatis fama praefulserit ; posterioribus temporibus ei epitheton « Sancti » denegatum est quod aliis episcopis antiquis, omnibus fere, concesserunt.

(1) *Historia Lausiaca*, P. G. t. XXXIV, c. 1025 ; C. BUTLER, *The Lausiac History, Text and Studies*, t. VI, p. 2, pag. 27. « Καὶ μὴ δυνηθεὶς ἀντιστῆναι τῇ τοῦ θείου ἀνάγκῃ, ἔδοξεν καὶ στεφανοῦσθαι, καὶ ἐν παστῷ καθέξεσθαι καὶ πάντα μεμενηκέναι κατὰ τὸν γάμον ».

(2) Citamus versionem latinam paratam a C. FERRINI, in *Fontes iuris romani anteiustiniani* edd. S. RICCOBONO, J. BAVIERA, C. FERRINI, Florentiae 1909, t. II, p. 661-662. Versiones orientales et germanicam vide K. G. BRUNS

quin de coronatione christiana et religiosa, non de pagana aut mere profana agatur; id satis indicatur eo quod tantum virginibus haec corona imponitur. Auctor in regione scribit, ubi matrimonia scripto ineuntur; sed ex verbis laudativis apparet coronationem non solum in illis partibus ubi nuptiae sine scriptura fiebant, sed in propria regione quoque usuvenisse. Ubi vero scripserit, non certo determinari posse videtur; anteriores scriptores eum in Syria librum composuisse iudicaverunt, sed secundum C. A. NALLINO neque Constantinopolis neque aliae partes imperii orientalis excluduntur, *Sul libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco. Studi in onore di Pietro Bonfante*, Milano, t. I, 1930, p. 223 sq.

Saeculo VI in singulari quodam documento benedictio matrimonii primum praescribitur. Alludimus ad leges quas S. Gregentius dedit Homeritis.

Si hoc opus genuinum et authenticum esset, quae in eo de benedictione dicuntur, maxima attentione digna haberentur; sed graves stant rationes contra eius authenticitatem. Praescribitur in his legibus, cum matrimonium contrahatur inter virum liberum et mulierem liberam, ut sacerdos advocetur ab iis in quorum potestate sunt, ad matrimonium benedicendum ([1]).

- E. SACHAU, *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, Leipzig 1880; BRUNS, p. 267 illis quae de corona dicuntur, ad usus paganos Romanos alludi putavit, quod iure a Nallino refellitur, Παῤῥησία *e nozze senza scrittura nel libro siro-romano di diritto, Rivista degli Studi Orientali*, t. X, 1923, p. 66. Hodie textum omnes de coronatione religiosa intelligunt, cf. S. BRASSLOFF, *Zur Kenntnis des Volksrechtes in den romanisierten Ostprovinzen des römischen Kaiserreiches*, Weimar, 1902, p. 79 sq.; A. EHRHARDT, Παῤῥησία. *Symbolae Friburgenses in in honorem Ottonis Lenel*, Lipsiae, s. a., p. 95.

([1]) S. GREGENTIUS, episcopus Tapharensis, *Homeritarum leges*, P. G., t. LXXXVI, c. 585: 'Εὰν δὲ κατασχεθῇ ἀνὴρ μὴ ἔχων κεκτημένος γυναῖκα, μετὰ γυναικὸς ἴδιον ἄνδρα μὴ κεκτημένης καὶ βούλοιντο κἂν ἐκτός τε (forte ἐκτότε vel ἔκτοτε) νομίμως ζευχθῆναι καὶ ἠρεμεῖν ἐν σωφροσύνῃ, φωνουμένου ἱερέως παρὰ τῶν κατασχόντων αὐτοὺς, εὐλογούμενοι ἀπολυέσθωσαν ».

De ipsa persona S. Gregentii eiusque opere plurima obscura et incerta manent. Cf. A. VASILIEV, *Vizantijskij Vremmenik*, t. XIV, 1908, p. 23-67; *Analecta Bollandiana*, t. XXXI, 1912, p. 108 sq.; A. EHRHARDT in KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2 ed., p. 56. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, Freiburg 1932, p. 25 ita de scriptis Gregentio attributis iudicat: « Einer eindringenderen Untersuchung

Ex fine huius saeculi vero notitiae de benedictione nuptiali frequentiores evadunt. Ritus nuptialis accurate describitur ab Theophylacto Simocatta, ubi de nuptiis loquitur imperatoris Mauricii. Hic patriarcham in magnum thalamum palatii accitum rogavit ut nuptiis benediceret. Post deprecationem Ioannes patriarcha manus imperatoris eiusque sponsae apprehendit easque iunxit matrimoniumque benedixit. Dein coronas eorum capitibus imposuit et sacrorum mysteriorum eos participes reddidit, ut erat mos fidelibus, quemadmodum adnotat Theophylactus ad hunc locum. In fine sollemniter in cubiculum deducti sunt maritale (1).

Paulo post narratur Mauricium filium suum Theodosium matrimonio iunxisse filiae Germani patricii, et coronationem nuptialem perfectam esse a Cyriaco patriarcha (2). Cum Heraclius anno 610 uxorem duxit Eudociam, sponsi coronas nuptiales e manibus Sergii patriarchae receperunt (3).

Temporibus posterioribus coronatio saepe ab historiographis memoratur, praesertim ubi de matrimoniis imperatorum principumve agunt. Saeculo VIII prima benedictionis mentio in codice civili occurrit, nempe in Ecloga, de qua infra fusius. Sub fine eiusdem saeculi vel initio proximi ortum est celebre illud Euchologion Barberinianum, quod inter omnia euchologia nobis conservata certo est maxime antiquum. In eo continetur ritus coronationis (ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος). Ad caeremonias huius ritus pertinet quod sacerdos manus spon-

sind die Schriften bisher noch nicht gewürdigt worden. Eine flüchtige Durchsicht hinterlässt den Eindruck, dass sie als unecht bzw. als unglaubwürdig zu bezeichnen und in eine viel spätere Zeit zu verweisen sind ».

(1) *Historiae,* lib. I. c. 10, § 2, ed. de Boor, Lipsiae 1887, p. 57: « Τὸν γὰρ Ἰωάννην, τὸν τῶν ἱεραρχικῶν ἐξηγούμενον θρόνων, εἰς τὸ ἀνάκτορον εἰσκαλεσάμενος ἐν τῷ μεγάλῳ θαλάμῳ τῷ πρὸς τῇ μεγίστῃ τῶν βασιλέων αὐλῇ (..) ἠξίου τῆς ἐκ τοῦ κρείττονος τυχεῖν συναινέσεως διὰ τῆς πρὸς τὸ θεῖον τοῦ ἱερέως ἐντεύξεως, ὅπως αἴσια τῷ βασιλεῖ τὰ τοῦ γάμου συμβαίη ἐπίχειρα. ὁ δ' ἱερεὺς τὸ βασιλικὸν ἐθεράπευσε βούλημα τῇ περὶ τὸ θεῖον ἱκετείᾳ, καὶ τῶν χειρῶν τῶν βασιλέων ἑλόμενος συνῆπτεν ἀλλήλαις εὐκτοῖς τε προσφθέγμασι τὸν τοῦ αὐτοκράτορος κατηυφήμησε γάμον· καὶ δῆτα καὶ κορυφαῖς τῶν βασιλέων τοὺς στεφάνους καθίδρυσε τῶν τε θεανδρικῶν μυστηρίων μετέδωκεν, ὡς σύνηθες τοῖς θρησκεύουσι τὴν παναγῆ ταύτην καὶ ἀκίβδηλον πίστιν ».

(2) *Theophanis Chronographia,* ad ann. 6094. ed. de Boor, vol. I, Lipsiae 1883, p. 283/284.

(3) Ib. ad annum 6102, p. 299[10].

sorum iungit et coronas capitibus eorum imponit, simul vero preces praescriptas recitat. Circa idem tempus benedictionis usus factus est tam communis, ut eius omissio defectum quendam arguere videretur. Constantinus Copronymus cum tertias nuptias contraxit, eas benedicendas curavit (1). Paucis decenniis post Constantinus VI cum, uxore legitima expulsa novas nuptias adulterinas cum cubicularia Theodota inire studeret, sacerdotem requisivit qui huic coniunctioni benediceret. In fine contra patriarchae vetitum voluntati imperatoris obsecundavit Joseph qui caeremonia peracta, statim ab patriarcha depositione mulctatus est (2).

Cum S. Nicephorus Confessor definiret quid faciendum esset ei qui concubinam haberet, statuit ut aut relinqueret concubinam aut benediceretur eamque cum benedictione haberet (3). Matrimonium legitimum pro eo iam idem erat ac matrimonium benedictum.

Eodem tempore S. Theodorus Studita bigamos a benedictione nuptiali arcere studebat. Sed coronationis usus iam tantopere invaluit ut fideles sine ea matrimonium legitimum vix fieri posse putarent. In pluribus litteris ad hanc quaestionem revertitur; optime vero haec difficultas apparet ex obiectione quam sibi ipse proponit (4). « Dices forte (si benedictio bigamis denegatur): et quomodo ergo coniunguntur? » Respondet Theodorus: « Iis quae secundum humanas leges fieri convenit, sicuti etiam trigami et polygami; sic enim

(1) Ibid. ad ann. 6260, ed. DE BOOR, p. 443[28].

(2) Ibid. ad ann. 6287, ed. DE BOOR, p. 469/470; V. GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople,* t. I, n. 368.

(3) can. 90, ed. PITRA, *Iuris eccl. Graec. hist. et mon.,* t. II, p. 336: « Εἴ τις παλλακὴν κεκτημένος οὐ βούλεται ἢ καταλιπεῖν αὐτὴν, ἢ εὐλογηθῆναι καὶ μετὰ ἱερολογίας ἔχειν, οὐ χρὴ δέχεσθαι τὰ παρ' αὐτοῦ προσφερόμενα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἧς τοὺς θείους θεσμοὺς διὰ τῶν ἔργων καταφρονῶν ἐνυβρίζει ».

Notum est multum de authenticitate canonum S. Nicephori disputari, cf. GRUMEL, *Les regestes*... n. 406. Quae in hoc canone statuuntur, videntur non contradicere, immo congruere conditionibus eius temporis, cum imperatores isaurici iam concubinatum restrinxerint, Basilius I eiusque filius eum definitive abrogaturi sint, Ecclesia vero multo magis invexerit contra eum.

(4) *Epistolarum lib. I,* ep. L, P. G., t. XCIX, c. 1093: « Φαίης δ' ἂν· Καὶ πῶς ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν συνάφειαν. Τοῖς ἀνθρωπίνοις καθήκουσιν ὥσπερ καὶ οἱ τρίγαμοι καὶ πολύγαμοι· οὕτω γὰρ κέκληται ἡ μετὰ τὴν τρίτην πρὸς τῶν Πατέρων ».

vocatur a Patribus coniunctio quae tertiam excedit. Aut etiam illi coronentur! Enimvero subversio excedens omnem modum canonum, immo potius Evangelii nunc effecit ut non solum bigami et trigami, sed etiam moechi a sacerdotibus coronarentur ». Theodorus id tantum permittit ut post absolutam poenitentiam lege indulgentiae benedictio secundi gradus coniugibus conferatur. Reprobat omnino usum qui apud nonnullos invaluerat, imponendi coronas humero partis bigamae dum precatio coronationis peragitur.

Auctoritas S. Theodori et S. Nicephori posterioribus temporibus id obtinuit ut secundis et tertiis nuptiis benedictio denegaretur. In primis nuptiis e contrario eius necessitas magis magisque urgebatur. Huius evolutionis indicia non solum in codicibus iuris civilis, in Prochiro et Epanagoge, inveniuntur, sed etiam in responsis Nicolai I ad Bulgaros. Hic Papa cum Bulgaris ut Romanos mores, non Graecos sequerentur, persuadere studeret, in tertio responso memorat « consuetudinem, quam Graecos in nuptialibus contuberniis habere dicitis » (1). Postquam optimam et pretiosam descriptionem nobis tradidit rituum qui in Ecclesia Romana in sponsaliis et nuptiis usuveniebant, pergit: « Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Graecos vos astruere dicitis, praesertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat secundum leges solum eorum consensus de quorum coniunctionibus agitur: qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur, Ioanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: « Matrimonium non facit coitus, sed voluntas » (2).

Interrogatione et responsione Nicolai confirmantur quae iam ex fontibus byzantinis scimus. Licet primo aspectu affirmari videatur Graecos ritus ecclesiasticos sub peccato, i. e. tantum ad liceitatem matrimonii requisivisse, ea quae addit

(1) Optima editio responsorum nunc parata est a Dečev, *Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum*, Sofia 1922; resp. 3 invenitur p. 10 sq.

(2) Locus citatus pertinet ad *Opus imperfectum in Matthaeum*, homilia XXXII, n. 8, P. G., t. LVI, c. 802. Notum est has homilias medio aevo attributas esse S. Ioanni Chrysostomo, re vera autem pertinere ad auctorem Arianum. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, t. III, p. 597.

de solo consensu necessario demonstrant non exclusam fuisse quaestionem validitatis matrimonii sine his ritibus initi. Certe apud Byzantinos res eo evolvebant ut nuptiae sine benedictione celebratae invalidae haberentur. Quae usu et consuetudine fidelium iam praeparata erant, sollemniter sancita sunt denique ab Leone imperatore. Hic decrevit ut matrimonium sine benedictione contractum nullum matrimonium haberetur.

Sed antequam de novella Leonis VI eiusque effectibus loquamur, redeundum nobis est ad priora saecula ut videamus quam sortem matrimonium habuerit in iure Romano.

Matrimonium apud Romanos institutum potius sociale quam iuridicum erat; non in nexu vel vinculo quodam iuridico positum erat, sed in ipsa vitae individua consuetudine (1). Erat res facti quae ulteriore demum tempore ordinationem iuridicam suscepit; natura vero primitiva matrimonii Romani per normas posteriores transspicitur.

Iuris periti nostri temporis saepius animadverterunt, matrimonium Romanum optimo iure comparari possessioni Romanae (2). Possessio secundum ius «classicum» ut dicitur, ipsa quoque facto constituitur sed ab iure recognoscitur et ordinatur. Duplici elemento constat, possessione «corpore» et animo possidendi. Romani possessionem non intellexerunt, nisi res possessa aliqua saltem ratione in rerum veritate sub dominio possidentis erat. Similiter matrimonium sola voluntate initum ab eorum modo concipiendi prorsus alienum erat; ad matrimonium constituendum requisitum erat ut vita communis coniugum instauraretur, illudque tunc initium habere censuerunt cum communio vitae initium habuerat, quod fiebat ordinarie per sponsae in domum mariti deductionem.

Viri docti nostris diebus multum disputaverunt de necessitate deductionis; utrum semper ad validum matrimonium constituendum requisita fuerit, an tunc tantummodo cum nuptiae fiebant absente marito (3). Videtur dicendum in principio semper mulieris in domum mariti ingressum necessarium

(1) P. Bonfante, *Corso di Diritto Romano*, v. I, p. 187 sq. V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, 2 ed., Napoli 1927, p. 400.

(2) G. Rotondi, *Scritti giuridici*, t. III, p. 121; Bonfante, *loc. cit.*, p. 188; E. Albertario, *Studi di Diritto Romano*, t. I, Milano 1933, p. 232 sq.

(3) Cf. E. Levy, *Der Hergang der römischen Ehescheidung*, Weimar 1925, p. 68 sq. Similiter tenet P. E. Corbett, *The Roman law of marriage*,

fuisse, postea ordinarie vitae consortium deductione initium habuisse. Sed si v. g. in domo mulieris vita communis instaurabatur, sine ullo dubio matrimonium sine deductione consistebat (1). Quantopere individua vitae consuetudo ad matrimonium pertinuerit, maxime apparet ex eo quod cum perempta erat, v. g. capitis diminutione mariti vel captivitate, matrimonium cessavit quin interveniret coniugum voluntas.

Alterum elementum quod ad matrimonium constituendum requirebatur, erat elementum spirituale, seu voluntas coniugum vitae communis cum invicem agendae seu, ut fontes Justinianei dicunt, « affectio maritalis ». Id non de actu voluntatis quodam initiali vel de pacto seu conventione intelligendum est. Talis a Romanis admitti non potuit, cum matrimonium non in negotio iuridico vel id genus actu, sed in vitae consortio positum esse censerent. Voluntas igitur qua opus erat, intelligebatur voluntas habitualis seu perdurans vitae maritalis cum invicem agendae. Hac voluntate tamquam maritus et uxor cum invicem vivendi matrimonium distinguebatur ab reliquis coniunctionibus similibus v. g. a concubinatu. Si haec voluntas seu affectio defecit, vita coniugalis secundum conceptum Romanum existere cessavit. De facto matrimonium finem habuit; si nihilominos praescriptum erat ut repudium mitteretur, id ob maiorem imponebatur securitatem et certitudinem (2).

Quo modo vero de hac affectione constabat? In iure « classico » iuris periti tunc matrimonium esse iudicabant, cum vir et femina, uti dicebant, invicem honorem matrimonii habebant, i. e. si ita se gerebant ut manifestum esset illos se invicem coniugum loco habere (3). In considerationem veniebat

---

Oxford 1930, p. 92-94, qui in principio necessitatem absolutam deductionis urgere videtur, postea vero hanc sententiam mitigat: praesentibus partibus satis fuisse iudicat aliquam caeremoniam qua manifestaretur, mulierem viro tradi. Haec magis placent quam ea quae proponuntur ab A. EHRHARDT qui deductionem tunc tantum necessariam fuisse censet, cum matrimonium absente viro contrahebatur. Cf. *Symbolae Friburgenses in honorem O. Lenel*, Lipsiae, s. a. p. 102 et PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, t. XVII, art. *Nuptiae*, col. 1479.

(1) Cf. LEVY, *loc. cit.*, p. 69, not. (3).

(2) Ibid., p. 82 sq.

(3) Cf. ad haec et quae sequuntur quae acute scripsit E. ALBERTARIO, *Honor matrimonii et affectio maritalis, Studi di diritto romano*, t. I, 195-210.

externa voluntatis manifestatio; interna voluntas supponebatur, sed in eam non inquirebant. Honor matrimonii vero num inter certas personas existeret, sine magna difficultate pro explorato haberi potuit, secundum normas quibus connubium moderabatur. Variae leges enim honorem matrimonii i. e. ipsum matrimonium excludebant v. g. in coniunctione liberi cum serva, senatoris cum liberta, etc. Ex altera parte in mulieris ingenuae consuetudine semper non concubinatus sed nuptiae intelligendae erant, si non corpore quaestum fecisset. Ob has rationes sat facile constabat, utrum certa quaedam viri et mulieris coniunctio matrimonii an concubinatus locum obtineret.

Verum firma haec iuris Romani compages posteriore tempore novarum idearum impetu percussa et infirmata est. Leges quibus matrimonia fieri inter varias coetus sociales vetitum erat, christianis conceptionibus haud parum iuvantibus, sublatae vel mitigatae sunt. Aliae quoque regulae quibus honor matrimonii circumscribebatur, abrogatae sunt. Praeterea ex illo tempore multo magis quam ante ad subiectivam hominis voluntatem attendere coeperunt. Disputatur hoc studium quod in omnibus partibus iuris observatur utrum originem debeat potius scriptis philosophiis paganis an doctrinae SS. Patrum (1). Probabiliter ambo ad id contulerunt. Certum autem omnino est institutionibus Patrum qui secundum generalia principia christianae religionis non tam externam speciem et uridicam praesumptionem quam internam hominis voluntatem respiciebant, in hac re maximam vim esse tribuendam. Hodie plerique iuris periti locos ubi in Digestis de « affectione ma-

(1) Momentum rhetorum et philosophorum exaltavit maxime J. Stroux, *Summum ius summa iniuria*, Berlin 1926, quem probavit praesertim S. Riccobono, *Annali dell'Università di Palermo*, 1929, p. 639 sq. et *Origine e sviluppo del domma della volontà nel diritto, Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano*, t. I, Pavia 1934, p. 171-192; cf. etiam F. Lanfranchi, *La definizione e il concetto del matrimonio nei retori romani. Studia et documenta hist. et iuris*, t. II, 1936, p. 151 sq. Contrariam sententiam tenuerunt E. Albertario, *La crisi del metodo interpolazionistico, Studi in onore di Pietro Bonfante*, t. I, p. 631 sq. et Levy, *Z. Sav.-St. Rom.* t. 51, 1931, 546, sq., 556. Quantum Patrum auctoritas valuerit ad voluntatis momentum in iure augendum, vid. E. Albertario, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant'Agostino, Studi* t. I. praesertim p. 234 sq.

ritali » sola sermo est, non auctori primitivo sed interpolatori posteriori adscribendos esse iudicant ([1]).

Si in iure classico matrimonium utrum existeret necne ex honore matrimonii decidebatur, nunc ad eandem quaestionem solvendam ad « affectionem maritalem », i. e. ad subiectivam partium voluntatem recurrunt. Haec evolutio culmen attigit in iure Iustinianeo in quo iam sola affectio maritalis satis est ad matrimonium constituendum deficiente ex toto instauratione vitae coniugalis, res secundum normas iuris classici prorsus inaudita ([2]).

His innovationibus vero initio multae difficultates creatae sunt. Quod in locum « honoris matrimonii », certis regulis determinati qui facile comprobari potuit, substitueretur « affectio maritalis » seu voluntas subiectiva contrahentium quae qua ratione manifestaretur, nullis normis determinabatur, matrimonii contracti demonstrationem saepe dubiam incertamque reddidit. Erat sane cum nulla de affectione maritali suberat dubitatio v. g. si sollemnitates usu praescriptae servatae erant, si coniuges dotalia confecerant instrumenta, si sponsa sollemni pompa in domum deducta fuerat mariti. Sed ubi haec deficiebant indicia, affectio maritalis non facile demonstrabatur. Haud raro accidit ut tali iuris deficientia abuterentur vel ambae partes ad concubinatum sub matrimonii specie gerendum, vel vir ut mulieri concupiscentia satiata, uxoris denegaret conditionem filiisque partem legitimam.

Quantae fuerint difficultates obscuritatesque Iustiniani tempore ex hoc rerum statu obortae, optime ipse imperator nos docuit legibus suis. Conqueritur quod suppositis contractibus res publica sit repleta. Testes prodire impune mentientes et virum dominam vocasse eam quae cum eo vivat,

([1]) B. Kübler, *Emendationen des Pandektentextes,* Ztsch. Sav. St. Rom. Abt., XI, 1890, p. 49; Brassloff, 1902, p. 77; Levy, *Hergang,* p. 70, n. 5; Albertario, *Studi,* t. I, p. 198 sq. Alii vero rem saltem, si non vocem ad classicos pertinere putant, cf. Bonfante, *Corso* I, 191; Ehrhardt, *Nuptiae,* col. 1479 sq.

([2]) Hanc evolutionem optime descripsit E. Albertario, *L'autonomia dell'elemento spirituale nel matrimonio e nel possesso romano-giustinianeo, Studi,* t. I, p. 211-228. Cf. quoque Levy, *Hergang,* p. 103. Qua ratione SS. Patres etiam in Oriente reiecta deductione solam voluntatum concordiam urserint, vide supra p. 1 n. 194 de S. Ioanne Chrysostomo.

et illam simili eum nomine appellasse atque ita fingi iis matrimonia quae re vera non sint contracta ([1]). Alii passione ducti, mulieres domum duxerunt et divinis scripturis tactis vel in oratorio sacramento praestito se eas legitimas uxores habituros esse promiserunt; dein cupiditate satiata, etiam si per longum tempus una vixerant et liberos susceperant, eas ex domo expulserunt ([2]). Propterea imperator his abusibus remedium afferre statuit. In Nov. XXII sane proclamaverat nuptias affectum facere mutuum dotalium instrumentorum accessione non indigentem (a. 535). Novit quidem alia matrimonia mero coniugali affectu, alia dote et donatione propter nuptias data contrahi, sed harum dationem ad matrimonii validitatem non requirit. Diversimode vero in Nov. LXXIV statuitur. Hic tria personarum genera distinguit. Personis in maioribus dignitatibus constitutis usque ad gradum illustrium necessitatem instrumentorum dotalium imponit, quibus dos et donatio ante nuptias determinetur. Quicumque vero ad maiores gradus exercitus vel ad negotiatores vel ad alias professiones digniores pertinebant (Ὅσον δὲ ἐν στρατείαις τε σεμνοτέραις καὶ ἐμπορίαις καὶ ὅλως ἐπιτηδεύσεσιν ἀξιολογωτέραις ἐστίν), si uxori legitime iungi neque nuptiarum instrumenta conficere vellent, eos oratorium adire et intentionem manifestare oportebat coram ecclesiae defensore qui documentum ab ipsis et tribus saltem testibus subscriptum eis si vellent traderet, semper vero eiusmodi documentum in archivo ecclesiae conservaret. Reliquis vero qui abiectam degerent vitam et exiguae substantiae domini essent, sed et rusticis hominibus militibusque vilioribus et obscurioribus, « quibus civilium rerum ignorantia et solius operae in terrae cultu et in bellis consumptae cupiditas res est magno studio digna et quae merito laudetur », licentia esset etiam sine scriptura conveniendi et coniungendi sibi mulieres, i. e. matrimonii contrahendi.

In hac novella notandum est primum imperatorem coetibus superioribus confectionem instrumentorum dotalium praescripsisse. Hac norma consuetudines ex Oriente advectae vic-

([1]) Nov. LXXIV, c. 4 pr
([2]) Ibid. c. 5.
([1]) Ibid. c. 4, § 1-3

toriam retulerant super principiis iuris Romani (¹). In Oriente usus scripturae in matrimoniis contrahendis antiquus erat; ex papyris apparet non solum Aegyptios sed etiam Graecos matrimonium scripto iniisse (²). E contra imperatores Romani semper necessitatem scripturae reiecerant, si excipis Maiorianum cuius legem successor post paucos annos revocavit (³). Vitam socialem vero mos ubique fere invaserat et ex scriptis Patrum scimus tales tabulas dotales secundum persuasionem generalem fuisse requisitas (⁴). Iustinianus primus in Oriente confectionem instrumentorum dotalium tamquam formam necessariam nuptiarum praescripsit, sed eam limitavit ad personas in dignitatibus constitutas (⁵).

Altera innovatio ab Iustiniano introducta erat praeceptum coetibus mediis societatis impositum, contrahendi coram ecclesiae defensore. Non agitur hic de rituali vel religiosa celebratione matrimonii; non ideo ut nuptiae coram Ecclesia inirentur, sed ut de eis certo constaret imperator novum hoc praeceptum edidit. Ipse declarat se fidem quae a solis testibus praestetur, pro suspecta habere; propterea se praescripsisse scripturam. Defensores ecclesiae ceteris praetulit, ut praesumere licet, quod ecclesiasticis viris magis confidebat. Ceterum haec norma non diu in vigore permansit. Revocata est ab Nov. CXVII c. 4, in qua imperator quae de matrimonio personarum magnis dignitatibus ornatarum decreverat, repetivit, ceteros vero omnes non prohibuit, cum dotalibus instrumentis

(1) L. MITTEIS, *Reichsrecht und Volksrecht*, Leipzig 1891, p. 225 sq. De instrumentorum dotalium in iure romano historia cf. C. CASTELLO, *Lo strumento dotale come prova del matrimonio*, *Studia et Doc. hist. et iuris*, t. IV, 1938, p. 208-224.

(2) P. MEYER, *Juristische Papyri*, Berlin 1920, p. 42; ARANGIO-RUIZ, *Persone e famiglia nel diritto dei papiri*, Milano 1930, p. 68 sq.; HUWARDAS, *Beiträge zum griech. und gräko-ägyptischen Eherecht*, Leipzig 1931.

(3) Elenchum harum legum dedit A. EHRHARDT, *Symbolae Friburgenses*, p. 97-99.

(4) Cf. G. VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, Milano 1937, p. 126 et C. CASTELLI, *loc. cit.*, p. 209 sq.; cf. etiam quae supra dicta sunt, p. 193.

(5) In matrimoniis inter impares honestate contrahendis jam a Justino praescriptum erat ut dotalia instrumenta conficerentur, Cod. 5, 4, 23 § 7 et de scaenicis mulieribus ibid. § 1a, 5a, cf. A. EHRHARDT, *loc. cit.*

uxores ducere, sed matrimonia ex sola affectione inita firma esse sancivit (a. 542).

Saeculis quae proxime sequuntur, nulla immutatio facta est in re matrimoniali. Verum graves innovationes ortum habent ex promulgatione Eclogae (a. 726 vel 741). Imperatores isaurici qui iuri vulgari et consuetudinibus actu vigentibus ampliorem in leges aditum aperuerunt, ad matrimonium quoque quod attinet, graves et generatim opportunas mutationes introduxerunt. In Ecloga duplex distinguitur matrimonium, scriptum et non scriptum. Si Iustinianus praescriptionem documentorum dotalium limitaverat ad personas in magnis dignitatibus constitutas, confectio talium instrumentorum in Ecloga facta est forma ordinaria matrimonii. Illis tantum personis quae sive ob indigentiam sive ob humilem conditionem matrimonium scriptum inire nequeunt, permittitur ut matrimonium non scriptum contrahant. Matrimonium sine scriptura initum consistebat consensu contrahentium eorumque parentum sive id in ecclesia per benedictionem, sive coram amicis manifestaretur. Sed quicumque mulierem liberam in domum suam receperit eique domus regimen affidaverit et eam carnaliter cognoverit, matrimonium non scriptum cum ea contraxit ([1]).

([1]) Tit. II, c. 8: Εἰ δὲ κατὰ στένωσιν ἢ διὰ ταπείνωσιν μὴ δυνηθῇ τις εὐπρολήπτως καὶ ἐγγράφως ποιῆσαι γάμον, καὶ ἀγράφως συνίσταται γάμος ἀδόλως συναινέσει τῶν συναλλασσόντων προσώπων καὶ τῶν τούτων γονέων, εἴτε ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦτο δι᾽ εὐλογίας ἢ καὶ ἐπὶ φίλων γνωρισθῇ. ἀλλὰ καὶ οἱοσδήποτε ἐνοικιζόμενος εἰς γυναῖκα ἐλευθέραν καὶ καταπιστεύων αὐτῇ τὴν τοῦ ἰδίου οἴκου διοίκησιν καὶ ταύτῃ σαρκικῶς συμπλεκόμενος ἄγραφον συναλλάσσει πρὸς αὐτὴν γάμον. Secundum ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, 3a ed., Berlin 1892, p. 58 ultima paragraphus ita intelligi debet, ut imperatores isaurici in hac re mentem Ecclesiae sequentes, statuerint omnem concubinatum esse pro matrimonio habendum. Hanc sententiam deinde alii approbaverunt, v. G. L. SICILIANO-VILLANUEVA, *Diritto bizantino*, Milano 1906, p. 46 et nuper G. CASSIMATIS, *Le mariage dans l'Eclogue des Isauriens*, *Mnemosyna Pappoulias*, Athenis 1934, p. 91. Contra eam vero G. FERRARI, acute observavit, concubinatum certo non sublatum esse, si de non libera agatur neque si de libera cui non tradita sit administratio domus. Porro secundum ea quae postea in eadem paragrapho sequuntur vir mulierem dimittere potuit, si ex ea prolem non susceperat, soluta ei quarta bonorum suorum parte. Haec inter causas divortii non adnumerantur et inde arguitur hanc unionem non fuisse matrimonium. Ferrari vero ex his concludit distinguendum esse inter verum matrimonium quod scripto (ἐγγράφως) vel non scripto (ἀγράφως, nempe cum benedictione vel coram amicis) contrahebatur et matrimonium secundi gradus (γάμος

In matrimonio non scripto explicando anteriore tempore iuris periti multum insudaverunt. Hodie vero plerique admittunt, illud posterioribus saltem temporibus confusum esse cum matrimonio Romano, quod in provinciis antiquiores et patrias species matrimonii vincere non potuit, sed ibi receptum iuxta illas sub nomine matrimonii non scripti existere perrexit (1). Matrimonium Romanum, uti ante vidimus, sine ulla determinata « forma » celebrationis contrahebatur. Secundum Eclogam quoque matrimonium non scriptum positum est in consensu contrahentium eorumque parentum ; quae de benedictione vel de praesentia amicorum praescribuntur, de se ad eius probationem spectant. Nihilominus recognoscendum hic in legi civili primum mentionem benedictionis nuptialis fieri. Imperatores isaurici, licet infelici contra imagines lucta Ecclesiae gravia damna intulerint, magis quam decessores sui leges spiritui christiano aptare studerunt. Haec praesertim apparent in illis quae de divortio statuerunt (1). Ceterum benedictio in eorum codice locum sat modestum occupat.

ἄγραφος). *Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo, Byzantinische Zeitschrift,* t. XVIII, 1909, p. 159-175. Illo tempore quo haec scripta sunt a clar. auctore, matrimonium non scriptum ex papyris aegyptiacis notum, a plerisque matrimonium inferioris dignitatis Aegyptiis proprium habitum est. Nostris vero temporibus cognoverunt matrimonium non scriptum aequari cum matrimonio Romano in Aegypto recepto. Non de matrimonio igitur secundi gradus agitur ideoque ipsum fundamentum sententiae propositae cessit. Nihilominus ex illis quae Ferrari iure notavit, retinendum est concubinatum ab Ecloga non esse ex toto sublatum. Si imperatores hanc institutionem silentio praetereunt (παλλακή semel tantum occurrit, Tit. VI, c. 13) id sane arguit illos infesto animo eam prosecutos esse. Atque ita quae in § 8 statuta sunt, intelligi possunt de studio imperatorum concubinatus quam maxime repellendi.

(1) Arangio-Ruiz, *Persone e famiglia,* p. 80 ; A. Ehrhardt, *Nuptiae,* c. 1486, qui dicit: « In Ägypten dringt unter der römischen Herrschaft der γάμος ἄγραφος ein, in dem wohl, mit der heute herrschenden Meinung, eben die römischen *nuptiae sine scriptura* zu finden sind». Alii vero hodie quoque praesertim quod ad originem matrimonii non scripti attinet, diversimode sentiunt, cf. *Journal of Egyptian Archeology,* t. XXII, 1936, p. 83 et *Aegyptus* 1936, t. XIII, p. 239-240, praesertim vero vero optimam expositionem variarum explicationum quam tradit O. Montevecchi, *Aegyptus,* t. XIV, 1936, p. 7-17. Etiam matrimonium non scriptum Libri Syro-Romani (cf. p. 195) hodie ex receptione matrimonii liberi romani explicare conantur, cf. Ehrhardt, Παῤῥησία, *loc. cit.* p. 80 sq.

(1) Zachariä von Lingenthal, *Geschichte des griech.-römischen Rechts,* p. 78 sq. ; G. Cassimatis, *Mnemosyna Pappoulias,* p. 88 sq.

Sed posterioribus temporibus ne hunc quidem servat. In codice Basilii I qui inscribitur Procheiros Nomos cum in aliis rebus tum in re matrimoniali reditus ad ius Iustinianeum factus est. Repetuntur quae in Digestis et in Codice statuta erant. Nuptiae etiam sine tabulis dotalibus consistunt, custodita scilicet legum observantia (1). Nuptias non mutuus viri et mulieris concubitus, sed consensus nuptialis facit (2). Ex his igitur omnino concludendum videtur, illo tempore, sicuti sub Iustiniano matrimonia libere, nulla servata forma a Byzantinis contracta esse. Sed hic, quemadmodum in multis aliis materiis, non quod re vera servatum sit, sed fictum quid ab imperatoribus proponi, apparet ex ipsis normis codicis. In ultimo paragrapho tituli IV interdicitur ne quis clanculum sed coram pluribus coronetur. Qui contra agit ipsi et sacerdoti coronanti severae poenae praestituuntur (3). Quid sibi vult hoc loco coronatio quae non ad legem civilem sed ad Ecclesiam spectat? Cur hic memoratur, cum nulla alia occurrat mentio? Si matrimonium vere sola affectione contrahebatur, rei publicae non intererat coronatio seu caeremonia ecclesiastica utrum clam an publice celebraretur. Haec paragraphus tunc tantum intelligitur si secundum persuasionem generalem matrimonium benedictione sacerdotali indigebat. Si ita, magnopere rei publicae intererat, ut de coronatione peracta quam certissime constaret. Legislator ultima paragrapho quae in anterioribus affirmaverat, sollemniter negavit.

Haec Prochiri interpretandi ratio confirmatur illis quae in Epanagoge statuuntur. Ad finem nostrum non tantopere refert sitne hic codex an non promulgatus (4); etiam si hoc, nos do-

(1) Tit IV, § 14 (= C. V, 4, 13).

(2) Ibid., § 17 (= D. 50, 17, 30).

(3) Ibid., § 27; « Μηδεὶς μυστικῶς στεφανούσθω, ἀλλὰ παρόντων πλειόνων. ὁ γὰρ τοῦτο τολμήσας ἐργάσασθαι σωφρονιζέσθω τιμωρούμενος, δηλονότι τοῦ ἱερέως, ὡς ἐν τοῖς ἀπρεπέσιν ἑαυτὸν παρεμβάλλοντος, τὰς ἀξίας εὐθύνας εἰσπραττομένου κατὰ τὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων διάταξιν ».

(4) Zachariä von Lingenthal E. nunquam promulgatam esse iudicavit eiusque sententiam multi adoptaverunt; alii, contra, ut Mortreuil, et auctores russi Sokol'skij et Berdnackij eam veram auctoritatem legis habuisse probare studuerunt. Hodie vero argumenta contra promulgationem allata rem vicisse videntur, cf. C. Kržišnik, *O pravni naravi Epanagoge, Slovenski Pravnik*, mihi notum ex *Byz. Z.*, t. XXXVI, 1936, p. 273.

cere potest quid Byzantini de his quaestionibus cogitaverint. Plerique suspicantur Photium in eo redigendo magnas partes habuisse. In normis quae de matrimonio statuuntur, generatim Prochiron sequitur; exceptio notabilis vero habetur in illis quae respiciunt matrimonium contrahendum. Hic Epanagoge longe ultra Prochiron procedit: matrimonia deinceps servata tantum certa forma celebrationis iniri poterunt. « Matrimonium est viri et mulieris coniunctio et consortium totius vitae, sive per benedictionem, sive per coronationem, sive per instrumenta contrahendum. Quae contra haec facta sunt, pro non factis habentur » ([1]). Notetur benedictionem et coronationem instrumentis anteponi. Non minus attentionem meretur scholion quod ad § 27 huius tit. ponitur. In ipso textu repetita sunt quae Iustinianus eiusque successores de matrimoniis personarum in altis dignitatibus constitutarum stabiliverant. Scholiastes opponit τὰ πάλαι προικῷα et οἱ ἄρτι γαμικοὶ στεφάνοι καὶ εὐλογίαι interrogans utrum illa maiorem an minorem vim ad legitimum matrimonium constituendum habeant. Decisionem non ipse ferre audet, sed iudicio et auctoritati legislatoris relinquit ([2]). Manifestum est instrumenta dotalia non idcirco τὰ πάλαι nominari quod antiquitus, coronas vero οἱ ἄρτι quod illo tempore in usu erant; nam notum est non solum tempore Basilii sed etiam multo post, instrumenta dotalia ordinarie in matrimoniis contrahendis conscripta esse. Immo bene attendatur scholiasten non interrogare quam vim habeat coronatio, sed quam vim habeant instrumenta. Coronas et benedictiones ἄρτι, suo tempore vim ad matrimonium constituendum habere ei pro certo est. Sensus igitur scholii hic mihi esse videtur:

([1]) Tit. XVI, c. 1: Γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις πάσης τῆς ζωῆς εἴτε δι' εὐλογίας εἴτε διὰ στεφανώματος ἢ διὰ συμβολαίου. τὰ δὲ παρὰ ταῦτα γινόμενα ὡς μηδὲ γεγονότα λογιζόμεθα ».

Ad haec additur scholium: « Ἐντεῦθεν καινίζεται τὸ τοὺς κατωτέρω τῶν ἰλλουστρίων καὶ ἀπὸ μόνης γαμικῆς διαθέσεως δύνασθαι γάμον συνιστᾶν κατὰ τὴν ριζ' νεαράν ».

([2]) Postquam scholiastes fusius exposuit mulierem non servato praescripto paragraphi viro coniunctam, non esse uxorem sed concubinam et alia quae ex ea consequuntur, pergit: « Εἰ μέντοι τὰ πάλαι προικῷα τῶν ἄρτι γαμικῶν στεφάνων καὶ εὐλογιῶν εἴτε κυριώτερα εἴτε ἀσθενέστερα πρὸς σύστασιν γνησίου γάμου, τοῦτο νομοθετικῆς ἐπικρίσεώς τε ὁμοῦ καὶ δυνάμεως ἀποφήνασθαι ».

utrum instrumenta dotalia quae olim praescripta sunt — et quae nunc in hac paragrapho iterum praescribuntur, — maiorem an minorem vim habeant ad matrimonium constituendum quam coronae et benedictiones quibus hodie matrimonia contrahuntur, id decidere pertinet ad iudicium et auctoritatem legislatoris.

Ex his testibus apparet benedictionem sacerdotalem secundum usum et persuasionem generalem iam factam esse formam qua matrimonia contrahebantur. Deerat vero huc usque sanctio legis. Hanc attulit Leonis VI Novella 89. Hoc actu quae per multa saecula paulatim evolverant ad finem perducta sunt.

Matrimonium Romanum, ipso facto vitae communis potius quam vinculo iuris constitutum, gravem mutationem iam subierat, cum iure receptum est nuptias sola affectione maritali seu voluntate contrahentium fieri. Sed ne haec quidem plene conceptioni christianae satis fecerunt. Cum christiani enim consensu semel dato vinculum de se indissolubile oriri crederent, fieri non potuit quin peculiarem tribuerent gravitatem actui initiali matrimonii. Praeterea non rem mere profanam sed religiosam habuerunt matrimonium quod cum speciali benedictione Dei celebrari omnino decebat. His iam aliquatenus provisum erat, ut vidimus, consuetudine ecclesiastica. Sed Leo VI praescribendo, ut nuptiae benedictione inirentur, christianam formam celebrationis matrimonii necessariam solamque validam reddidit sive in foro civili sive ecclesiastico. Simul ita concordiam inter praescripta iuris civilis et ecclesiastici fecit.

A Novella Leonis VI ad benedictionem nuptialem quod attinet nova tempestas exorditur. Iam accuratius quid ea statutum sit, videamus oportet. Initio Leo cur hanc legem ferat, exponit. Quemadmodum in adoptione perficienda preces et ritus sacri neglexerat antiquitas, ita etiam accuratam contrahendi matrimonii rationem praetermisisse illudque sine benedictione usu recepta concessisse videtur. Sed rebus Dei gratia ad multo meliorem et sanctiorem statum progressis, nunc nil iam horum imperator negligendum censet. Propterea vetat deinceps matrimonia sine benedictione contrahi atque matrimonia sine benedictione contracta omnino nulla declarat (1).

(1) Post introductionem imperator prosequitur: « Τοιγαροῦν καθάπερ ἐπὶ τέκνων εἰσποιήσεως ἱεραῖς ἐπικλήσεσι τὴν εἰσποίησιν προβαίνειν διορισάμεθα,

Nullum dubium quin Leo rationibus religiosis moveatur et matrimonium secundum accuratam religionis observantiam cum benedictione ineundum censeat. Extra dubium manet quoque quod sine benedictione matrimonium deinceps prorsus nullum sit et benedictio non solum ad probandum matrimonium (ut in Ecloga) sed ad constituendum matrimonium requiratur (1). Ubi contrahentes praescripta non servaverunt, ne initialiter quidem matrimonium esse Leo statuit illamque communiter vivendi rationem omnibus matrimonii iuribus privari. Quod nullum existere medium inter matrimonium et caelibatum urget, id contra concubinatum dirigitur qui antiquitus lege agnitus, ab imperatoribus isauricis limitatus et Basilio I abrogatus, difficulter exstirpari potuit. Leo in Novella 91 leges anteriores concubinatum permittentes expresse abolevit.

Quae huc usque dicta sunt, sine magna difficultate determinantur. Res vero aliter se habet si nunc iam subtilius quam vim Leo accurate benedictioni attribuerit, ex Novella eruere studeamus. Quid de conditionibus ante Novella promulgationem requisitis ? Quid de « affectione maritali ? » Quae de hac statuta erant, vigere pergunt an abrogata sunt? Qua ratione benedictio se habet ad consensum nuptialem ?

Leo VI de affectione maritali ne verbum quidem facit. Paucis vero quid de benedictione senserit, circumscribit. Dicit enim « se iubere matrimonia testimonio sacrae benedictionis confirmari ». Vox « confirmari » generatim adhibetur de actu quo alii actus iuridici in se quidem absoluti sed infirmi plenam vim et efficaciam obtinent, v. g. actus minorum aetate actu patris. Proinde Leo matrimonia natura sua iam ante benedictionem existere, sed benedictione indigere supponit ut ab re publica valida habeantur. Quae de « testimonio bene-

---

οὕτω δὴ καὶ τὰ συνοικέσια τῇ μαρτυρίᾳ τῆς ἱερᾶς εὐλογίας ἐῤῥῶσθαι κελεύομεν, ὡς ἔνθα γε μὴ ὁρῷτο τοῖς συνοικεῖν βουλομένοις τοιαύτη διαιτῶσα ἁρμογή, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ῥηθήσεται συνοικέσιον οὐδ᾿ ἐπιτεύξεται τῶν τοιούτου δικαίων ἡ τοιαύτη συμβίωσις. μεταξὺ γὰρ ἀγαμίας καὶ γάμου οὐκ ἔστιν εὑρεῖν ἀκατηγόρητον τὸ γινόμενον. ἐστί σοι γαμικῆς πολιτείας ἔφεσις; ἀνάγκη τὰ τοῦ γάμου τερεῖν· ἀλλ᾿ ἀπαρέσκει τοῦ γάμου τὰ πράγματα· διοικείτω σε ἀγαμία· καὶ μήτε γάμον κιβδηλεύσῃς, μήτε ψεῦδος τὴν ἀγαμίαν ὑποκορίζῃ ». Ed. Zepos, t. I, p. 156.

(1) I. e. ad primum matrimonium contrahendum. Secundae et ulteriores nuptiae secundum ius ecclesiasticum illo tempore vigens benedici non poterant. Vide quae infra dicentur p. 230.

dictionis » dicit, ita intelligi posse videntur, ut benedictio sit quasi testis qui fidem facit de legitima celebratione matrimonii. Uti ante testes de « affectione maritali » testificabant, ita benedictio ut actus sollemnis et publicus de existentia matrimonii testimonium fert. Hic forte idea vis probativae benedictionis conservatur.

Ut igitur breviter nunc mentem Leonis resumamus, quae de affectione maritali ante statuta erant non abrogavit, sed vim quam natura sua habuit, eam habere non permisit nisi secuta esset benedictio. Haec vere forma matrimonii ineundi facta est, si sub hac voce sollemnitas intelligitur, qua non servata actus nullus evadit.

Novella Leonis usque ad finem imperii byzantini vigere perrexit. Ex quo lata erat, benedictio nuptialis ad validitatem matrimonii in foro sive civili sive ecclesiastico requirebatur. Completa est sub fine saeculi XI duobus decretis Alexii I Comneni. Hic ab Theodulo archiepiscopo Thessalonicensi interrogatus erat de matrimonio servorum qui sine benedictione uxores duxerant. Domini enim eorum timentes ne servi benedictione accepta libertati restituerentur, eos nulla ratione benedici volebant. Alexius duo decreta edidit, quorum alterum ad patriarcham, alterum ad Theodulum Thessalonicensem direxit ([1]). In priore praesertim fuse de benedictione servorum disserit. Hoc documentum sat curiosum optime mentem et indolem redolet validissimi huius imperatoris qui quaestionum theologicarum non minus quam rerum politicarum amator, rem sibi propositam rationibus potius theologicis quam iuridicis dirimere studet. Ante omnia asserit matrimonium non esse legitimum neque christiani status dignum, nisi etiam benedictio coniungeret contrahentes (καὶ γάμον μὴ ἄλλως ἔννομόν τε καὶ τῆς χριστιανικῆς καταστάσεως ἄξιον εἶναί τε καὶ νομίζεσθαι, εἰ μὴ καὶ ἱερολογία τοὺς συναπτομένους συνδεῖ) Absurdum enim esse cum una esset omnium fides et unus baptismus et una spes salutis, aliquos censere servos horum bonorum minorem tantum partem habere. Liberos quidem matrimonio iungi postquam divina sint benedictione uniti, servos vero privari tali bono et non recipere Deum ad benedictionem suae coniunctionis (καὶ τοὺς μὲν ἐλευθέρους κατὰ γάμον ἀλλήλοις συνάπ-

([1]) Ed. Zepos, t. I, p. 341 sq.

τεσθαι θείᾳ συνδουμένους εὐχῇ πρότερον, τοὺς δούλους δὲ τοῦ τοιούτου διαπίπτειν καλοῦ καὶ μὴ παραλαμβάνειν θεὸν ἐπ' εὐλογίᾳ τῆς συνελεύσεως). Postquam ad placandos dominorum timores declaravit, servos per benedictionem libertatem non nancisci, statuit ut benedictio etiam in servorum nuptiis necessario locum obtineret et illa quoque matrimonia quae ante id tempus sine benedictione contracta essent, ea donarentur.

Novellis Leonis et Alexii I benedictio nuptialis firmiter in ius byzantinum receptum est. Sine ea deinceps matrimonium iniri non potuit. Nihilominus iam accuratius videndum quemnam locum in toto ordine iuridico obtinuerit. Qua ratione se habebat ad affectionem maritalem? Quidnam de legibus anterioribus in quibus matrimonium sine benedictione iniri supponebatur. De se fieri potuit ut benedictio nuptialis ex illo tempore locum principalem iuris matrimonialis occuparet, servatis quae de affectione statuta erant eatenus tantum quatenus consensum contrahentium condicionem necessariam matrimonii definirent. Verum non ita factum est. Benedictio non locum affectionis subiit, sed adiuncta est ad ea quae de affectione valebant. Usque ad ultima tempora imperii byzantini in collectionibus iuridicis sine mutatione repetuntur quae superiore aetate de affectione maritali eiusque effectibus decreta erant. Ita non solum in compilationibus saeculo X ortis, ut in «Epitome nomon» et in «Synopsi Basilicorum» quae sibi finem praestituunt excerpendi ius Iustinianeum, ut in Basilicis vel fontibus anterioribus servabatur, sed etiam in Synopsi legum Pselli, qui mutua tantum affectione matrimonium contrahi dicit, praescriptis instrumentis dotalibus tantum pro protospathariis aliisque altis dignitariis (1). Item Attaleiates in opere suo iuridico normas in Basilicis statutas repetit (2); in Appendice tantummodo ubi ex novellis Leonis complementum additur, matrimonium sine benedictione non consistere declaratur (3).

(1) Σύνοψις τῶν Νόμων, ed. ZEPOS, t. VII, p. 404:
« Τὸν γάμον ἡ διάθεσις τελεῖ ἡ ἀμοιβαία,
Προσθήκης γὰρ οὐ δέεται προικῴων συμβολαίων,
Εἰ μὴ πρωτοσπαθάριος, ἢ πλέον τυγχάνει ».

(2) Tit. XIX, § 6 sq., ed. ZEPOS, t. VII, p. 437.

(3) Ibid., p. 491. Postquam dixit aliquas Novellas Leonis re vera receptas esse pergit: « Οἷα ἐστίν, ἡ περὶ τῆς ἱερολογίας. Καὶ νῦν οὐ συνίσταται γάμος, εἰ μὴ ἱερολογία γένηται, καθὼς ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἐθέσπισεν ».

Eadem ratione procedunt Prochiron auctum et Hexabiblos Harmenopuli. Hic quoque vetera praescripta repetuntur quae de matrimonio contrahendo ante Leonem edita erant. Nuptias non mutuus viri et mulieris concubitus sed consensus nuptialis facit (1). Nuptiae etiam sine tabulis dotalibus consistunt, custodita scilicet legum observantia (2). Positos in dignitate ad protospatharium usque nuptias contrahere non oportet, nisi et instrumenta dotalia conscribant; reliqui autem sine his instrumentis matrimonium ineant (3). Minor annis duodecim nupta tunc legitime fit uxor, cum duodecimum annum apud virum impleverit (4).

Demonstrari sane potest ex variis indiciis et scholiis horum operum auctores benedictionem quoque ad matrimonium constituendum habuisse necessariam. Ita in libro Αἱ Ῥοπαί inscripto definitur nupta ea quae benedicta et coronata est (5). In Ecloga lib. I-X Basilicorum, lib. II, tit. 3 legitur « hodie matrimonium non solo consensu consistere, sed nisi praecesserit benedictio, neque matrimonium consistere neque contrahentes prohiberi ab invicem discedere » (6). Id novellis Leonis Philosophi et Alexii Comneni constitutum esse dicitur. In Prochiron auctum vero praeter textus Iustinianeos alii posteriores recepti sunt quibus necessitas benedictionis affirmatur, v. g. Novella Alexii I (7), decisio aliqua Balsamonis (8), scholion supra laudatum Epanagoges (9). Ad lib. IV, tit. IV, § 19 operis Harmenopuli vero additum est scholium (ab ipso auctore?) quod iam in Epitome lib. I-X Bas. inveniebatur, sed integrius (10).

(1) *Prochiron auctum,* tit. IV, § 2, ed. ZEPOS, t. VII, p. 26; HARMENOPULOS, *Manuale legum* sive *Hexabiblos,* tit. IV, § 19, ed. HEIMBACH, p. 490.

(2) *Prochiron auctum,* tit. IV, § 29; HARMENOPULOS, § 14.

(3) HARMENOPULOS, § 15 (= Novella CXVII, c. 4).

(4) *Prochiron auctum,* § 10; HARMENOPULOS, § 4.

(5) Cap. XXXII, § 1, ed. ZEPOS, t. III, p. 325: « Ἡ πρὸ τῶν ιβ' ἐνιαυτῶν γαμηθεῖσα ἤτοι εὐλογηθεῖσα καὶ στεφανωθεῖσα γάμον οὐ ποιεῖ, εἰ μήτι δ' ἂν προϋπῆν μνηστεία ».

(6) Laudatur ab Zachariä von Lingenthal ad Nov. 89 Leonis, ZEPOS, t. I, p. 156.

(7) Tit. XXXIV, § 17, ed. ZEPOS, t. VII, p. 248.

(8) Tit. IV, § 49, p. 31.

(9) Tit. IV, § 57, p. 35.

(10) Ed. HEIMBACH, p. 490: « Ἀλλὰ ταῦτα μὲν κατὰ τὸ παλαιὸν τὸ παρὸν διδάσκει κέλευμα. σήμερον οὐκ ἀπὸ ψιλῆς συναινέσεως ὁ γάμος συνίσταται,

Secundum principia quae hodie in scientia iuris recepta sunt magnam admirationem sane movet quod illi libri iuris non primo loco normas vigentes, sed veteres leges producunt. Sed notum est Byzantinos non in hac tantum materia sed in omnibus fere ita procedere. Moti esse videntur maxima illa aestimatione qua Iustinianum legislatorem eiusque opus iuridicum habuerunt. Magis fideliter traditionem servare quam novum ordinem iuridicum temporibus aptatum sapienter construere studuerunt. Veteres igitur leges quatenus fieri potuit, intactas retinuerunt, addentes mutationes ibi tantum ubi novis statutis priora abrogata erant (1).

Ceterum quae libri iuridici nobis de perduratione antiqui iuris tradunt, si forte in dubium vocari possint, tamen confirmationem accipiunt ex praxi byzantina. Conservatum est nobis opus pretiosissimum quod πεῖρα inscribitur et qua nobis decisiones iudicis celeberrimi Constantinopolitani traduntur. Hic est Eustathius Romanus qui floruit primis decenniis saeculi XI et in aula byzantina maximas obtinuit dignitates. Eius responsa una cum aliis normis vel regulis libro supra indicato collecta sunt circa medium saeculum XI nobisque utilissimas notitias de praxi tribunalium byzantinorum praebent.

Causae quae ad matrimonium spectant, pertractantur praesertim in titulo XLIX. In § 24 exponitur causa alicuius mulieris quae cum viro per aliquod tempus maritaliter una vixerat. Hic adversus eam affectionem maritalem demonstraverat et prolem ex ea acceperat quam tamquam propriam habuerat et baptizaverat. Postea vero eam reliquit, sed mulier contra eum actionem instituit asserens se uxorem esse ob

---

ἀλλ᾽ εἰ μὴ καὶ ἱερολόγοις προβῇ, οὔτε γάμος συνίσταται οὔτε κωλύονται οἱ συναλλάσσοντες ἀπ᾽ ἀλλήλων χωρίζεσθαι. Καὶ τοῦτο διετύπωσατο διὰ νεαρᾶς ὁ ἐν βασιλεύσιν ἀοίδιμος καῖσαρ Λέων ὁ φιλόσοφος καὶ ὁ τρισμακάριστος βασιλεὺς καῖσαρ ᾽Αλέξιος ὁ Κομνηνός· καὶ τῆς ἱερολογίας τελουμένης, κἂν μὴ ὁ γάμος προβῇ καὶ σύμμιξις τῶν συμφωνησάντων, γάμος εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ συνάλλαγμα ἄλυτον ».

(1) Quod ad conceptum legis Byzantinorum attinet, hodie omnino attendenda sunt quae nuper scripsit C. A. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*, Bucuresti, 1938. Multa quae doctus auctor ibi dicit sane attentione digna sunt, licet praevideri possit non omnia generaliter approbatum iri. Quae supra de necessitate benedictionis posterioribus temporibus inducta diximus, difficulter cum thesi auctoris conciliari posse videtur.

maritalem affectionem (ἐκίνησεν ἡ γυνὴ τὸν ἐκ διαθέσεως γάμον). Et cum res perspicua facta esset et vir a legibus constringeretur ut eam uxorem duceret et benediceretur (καὶ τοῦ ἀνδρὸς ἀναγκαζομένου παρὰ τῶν νόμων ἀγαγέσθαι ταύτην γαμετὴν καὶ ἱερολογηθῆναι) cum a lege non prohiberetur — nam non dignitatis senatoriae erat — oboedire vero recusaret, interrogatus est magister (i. e. Eustathius) quid sit circa eum faciendum? quae poena imponenda? Hic vero id legibus non definiri statuit. Virum sane quartam partem suae substantiae mulieri dare debere. Iudicem eum, si amplioribus poenis plectere vellet, secundum legem adulterorum poenis subicere posse, sed hoc sibi durum videri (1).

Imprimis hic notandum est, benedictionem ad matrimonium constituendum omnino necessariam habitam esse. Quamquam enim constaret affectionem adfuisse et virum ad mulierem uxorem ducendam teneri, nihilominus, cum hic benedici recusaret, matrimonium perfici non potuit. Ex altera vero parte animadvertatur oportet qualem vim iudices attribuerint affectioni maritali. Ea probata vir tenetur « secundum leges » ad reliqua perficienda quae ad matrimonium constituendum requiruntur. Eadem poena plectitur quae constituta erat eo tempore quo sola affectione matrimonium perficiebatur (2).

Non minus attentionem movet causa in § 2 tractata (3). Ultima sane pars non sine mendis tradita est, sed haec iam non ad nos pertinet. Iuvenis aliquis cum puella impubera sponsalibus rite initis, postea benedictionem receperat, sed ob impubertatem puellae tempore illegitimo. Postquam vero puella duodecimum annum complevit, maritus eam expellere studuit. Sed id non admissum est ab Eustathio qui provocavit ad legem dicentem tunc fieri desponsatam minorem duodecim annorum legitime uxorem cum annum duodecimum apud virum compleverit. Cum vero sponsalia legitime facta sint et benedictio secuta sit, licet tempore illegitimo, neque repudium ab alterutra parte missum nec poena conventionalis soluta sit, secundum hanc legem anno duodecimo in domo sponsi completo matrimonium perfectum et indissolubile factum esse.

(1) Ed. Zepos, t. IV, p. 203 sq.
(2) Nov. Just. LXXIV, c. 5; Nov. CXVII, c. 5; Basilica 28, 12, 1.
(3) Ibid., p. 196 sq.

Quod lex statuerit « apud virum » complendum esse duodecimum annum, non ita intelligi oportere ut copulam cum ea habuerit vel in unam domum conclusi fuerint, sed ut perdurasset affectio maritalis. Id vero eo demonstrari quod repudium per septem testes missum non sit secundum legem dicentem etiam in solutione sponsalium repudium mitti debere.

Admirationem maxime movet quod Eustathius ad matrimonium constituendum satis habet benedictionem illegitimo tempore peractam. Hanc tamquam conditionem necessariam sane, sed non tamquam causam matrimonii considerare videtur. Totam vim matrimonii constituendi ponit in affectione maritali.

Aliae quoque causae afferri possunt. In § 6 statuit libertam non posse matrimonio coniungi ingenuo suo patrono, nisi instrumenta dotalia praecesserint, cum abiecta libertinae conditio non facile admittat affectionem maritalem patroni (1).

Ex omnibus his concludere licet iuris peritos affectioni maritali etiam posterioribus temporibus illum locum servasse quem ante Leonem in matrimonio constituendo occupaverat. Certo omnes concedunt benedictione opus esse ad matrimonium perficiendum. Non negari potest et consensum contrahentium et benedictionem ad matrimonium contrahendum necessaria fuisse. Sed si iam subtilius inquiritur cui ex his duobus iuris periti partem principalem attribuerint, utrum benedictioni an affectioni maritali, dubium esse nequit. Non solum in theoria sed in praxi quoque secundum ius vetus procedunt in quo matrimonium consensu contrahentium constituebatur; id tantum statuunt sine benedictione consensum effectum non habere. Benedictio loco conditionis sine qua non habetur; ab extra addita est, non organice cum antiquo ordine iuris coniuncta.

Paulo aliter res se habere videntur si nunc ad iuris canonici peritos transeamus. Cum iuris civilis peritis in eo conveniunt quod matrimonium sine benedictione non admittunt; differunt vero eo quod multo magis momentum benedictionis urgent. Haud raro, ubi de matrimonio contracto an non contracto decidendum est ad solam benedictionem attendere videntur. Nihilominus si omnia accurate considerantur et verba

(1) Ibid., p. 200.

eorum in contextu intelliguntur, eorum doctrina a sententia iuris civilis peritorum quod ad substantiam attinet, non differre videtur.

Inter alias interrogationes Petro chartophylaci Magnae Ecclesiae proposita est haec quaestio: num servi et servae qui a dominis sine benedictione coniuncti sint, admitti possint ad sacram mensam vel ad oblationem donorum. Petrus in responso affirmavit omnem commixtionem sine benedictione factam esse fornicationem; ideoque eos non admittendos esse secundum ea quae recenter statuisset imperator Alexius (1). Idem responsum in collectionibus canonicis aliis auctoribus attribuitur. Ita in serie canonum quos edidit Pitra, fertur sub nomine Nicephori Confessoris (2).

In forma simillima (i. e. paucis verbis mutatis) habetur inter responsa Lucae Chrysobergis patriarchae Constantinopolitani (1156-1169) (3). Etiam Nicetas Mitylenensis (vel potius Maronensis) archiepiscopus Thessalonicensis affirmavit novellam Alexii receptam esse ab Ecclesia et servos in posterum, ne fornicationem committerent, benedici et sub servitute manere (4).

Brevius idem dicit Nicephorus chartophylax (fin. saec. XI) in epistula directa ad « monachum quendam Theodosium et

(1) Rhalli et Potli, Σύνταγμα, t. V, p. 371:

Ἐρώτημα: Δούλους καὶ δούλας ζευγνυμένους παρὰ τῶν κυρίων αὐτῶν ἄνευ εὐλογήσεως, μεταδώσομεν τῆς θείας κοινωνίας, ἢ προσδεξόμεθα τὴν θυσίαν αὐτῶν;

Ἀπόκρισις: Ἐπεὶ μίξις ἄνευ ἱερολογίας πορνεία ἐστὶ, κἂν τε δοῦλος ᾖ ὁ ἀνευλόγητος, κἂν τε ἐλεύθερος, οὔτε εἰς δωροφορίαν προσδεκτέος, οὔτε εἰς προσευχὴν ἐν τῷ οἴκῳ Κυρίου· ἐπεὶ καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος, μήτε συνεσθίειν κελεύει μήτε συναναμίγνυσθαι τούτοις. In fine addit dominos utpote causa perditionis servorum, privari eorum dominio secundum novellam Alexii Comneni.

(2) Can. 199, ed. Pitra, t. II, p. 346; hic ultima pars deest. reliqua vero ad verbum fere conveniunt cum responso Petri qui sine dubio est auctor eius. Cf. M. Jugie, *Notes de littérature byzantine*, *Echos d' Orient*, t. 26, 1927, p. 420.

(3) A. I. Almazov, Неизданные каноническіе отвѣты константинопольскаго патріарха Луки Хризоверга и митрополита Родосскаго Нила, Odessa 1903, p. 46-47.

(4) Ex longa responsione hoc tantum excitamus: « Ταύτην γὰρ τὴν ὑποψίαν ἀνεῖλεν ὁ ἀοίδιμος βασιλεὺς κυρὸς Ἀλέξιος διὰ νεαρᾶς, ἣν καὶ αἱ Ἐκκλησίαι ἐδέξαντο. Καὶ λοιπὸν, ἵνα μὴ πορνεύωσιν οἱ δοῦλοι, ἐδέχθη τὸ ἱερολογεῖσθαι τὰ δουλικὰ πρόσωπα, καὶ μένειν πάλιν ὑπὸ τὴν δουλείαν ». Rhalli et Potli, t. V, p. 445. Responsum datum est a. 1133.

inclusum Corinthi » ([1]). Elias Cretensis qui eodem fere tempore floruit, eo trigamum a fornicario distingui docuit quod ille benedictionem, etsi praeter accuratam canonum observantiam, hic nullam benedictionem recepit ([2]).

Manuel patriarcha, cum anno 1220 de matrimoniis interrogaretur quae ab sacerdotibus benedicta erant tempore Magnae Quadragesimae, postquam reos poenitentiae subiecit, matrimonia « utpote benedicta » (ὡς ἱερολογίαν δεξάμενα) valida et firma declaravit ([3]).

Maxime vero nobis consideranda sunt quae Balsamon de benedictione dicit. Celeberimus hic iuris canonici peritus de hac quaestione loquitur praesertim in commentario quem scripsit ad canones S. Basilii.

In canone 26 S. Basilius affirmaverat fornicationem non esse matrimonium, sed ne initium matrimonii quidem (Ἡ πορνεία γάμος οὐκ ἔστιν, ἀλλ' οὐδὲ γάμου ἀρχή). Proinde optimum sane esset — ut bene interpretatur Balsamon eius verba — si fornicarii separarentur, non permitteretur scilicet ut intercederet inter eos maritalis coniunctio, quoniam harum nuptiarum nefarium et damnandum esset fundamentum. Sin autem ab invicem abscedere nollent, punirentur tamquam fornicarii, sed permitteretur ut non separarentur. Balsamon ad ista animadvertit, haec quidem locum habuisse cum solo consensu contraheretur matrimonium non autem suo tempore cum per benedictionem et participationem corporis et sanguinis Christi constituatur ([4]). Cum vero fornicarii exclusi sint a recipiendis sacris mysteriis, concludit, eos posse quidem matrimonium inire sed post elapsum triennium poenitentiae.

In canone 38 S. Basilii sermo est de puellis quae contra

([1]) Ibidem, p. 400: « Περὶ δὲ τῶν ἀνιερολογήτως συναπτομένων δούλων δούλαις, γίνωσκε, ὡς οὐκ ὀφείλουσιν, εἰ μὴ ἱερολογηθῶσι, τῶν θείων μυστηρίων μεταλαμβάνειν, ἀλλὰ κωλύεσθαι ὡς πορνεύοντες ».

([2]) Ibidem, p. 379: Συλλογίζου οὖν τὰς διάφορας ταύτας, καὶ οὐκ ἀπορήσεις· οἷον, εἰ πόρνος, ἢ τρίγαμος ὁ μετὰ τὴν διγαμίαν εὐχῆς ἄνευ γυναικί τινι συμφθειρούμενος ».

([3]) Ibidem, p. 116.

([4]) Rhalli et Potli, t. IV, p. 159 sq. « Ταῦτα δὲ χώραν εἶχον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ὅταν συναινέσει μόνῃ ὁ γάμος συνίστατο, οὐ μὴν καὶ σήμερον ὅταν δι' ἱερολογίας καὶ θείας μεταλήψεως τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ὁ γάμος συνίσταται ».

patris voluntatem amatorem secutae erant. Reconciliatis parentibus S. Basilius iudicavit rem sanari, i. e. matrimonium validum fieri. Ad communionem vero illos non statim admisit, sed post poenitentiam trium annorum tantum. Balsamon hic quoque dicit haec locum habuisse cum solo consensu consisteret matrimonium; suo tempore vero quo cum sacra benedictione fieret, matrimonium non perfici nisi tres poenitentiae anni expleti sint vel ab episcopo pro arbitrio suo ad brevius tempus redacti ([1]). Deinde vero quaestionem de benedictione puellae impuberi ministrata proponit. De hac sententiae valde inter se discedebant. Alii enim dixerunt, cum benedictio impuberi data non consisteret, coniunctionem non esse legitimam nisi altera benedictio ministraretur. Alii idem faciendum esse dixerunt. quoties filia familias sine patris consensu matrimonium contraxisset. Etiam si pater postea consentiret, non consistere matrimonium, nisi etiam fieret benedictio. Constantinus Nicaenus vero in filiis familias non requiri alteram benedictionem iudicavit, quod solius personae privatae, i. e. patris contemptus intervenerit et is per consensum sanatus sit. In impubere autem voluit secundam fieri benedictionem, quod ius commune contemptum sit et aliter sanari non possit nisi per correctionem. Balsamon ipse autem adiungit, id sibi non videri propter benedictionis reverentiam, i. e. benedictionem semel datam nunquam repetendam iudicavit.

Similiter in commentario quem ad can. 40 S. Basilii scripsit, veterem legem quae matrimonio solo consensu fieri decrevit et observantiam suo tempore vigentem, secundum quam cum benedictione contrahebatur, opposuit ([2]).

Si igitur nunc breviter resumimus quae insignis canonista de benedictione tradidit. haec fere inveniuntur. Expressis verbis suo tempore matrimonium sine benedictione iniri non posse statuit. Nihilominus id non semper viguisse affirmat; sed antea matrimonium solo consensu initum esse novit. De ratione qua

([1]) Ibid., p. 183. « Ταῦτα δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, χώραν εἶχον, ὅταν συναινέσει μόνῃ συνίστατο ὁ γάμος. Σήμερον γάρ, ἐπεὶ μετὰ ἱερολογίας γίνεται, κἂν συναινέσωσιν οἱ γονεῖς, γάμος μετὰ ἱερολογίας οὐ γενήσεται, εἰ μὴ πληρωθῶσι τὰ τοῦ ἐπιτιμίου τρία ἔτη, ἢ παρὰ τοῦ ἐπισκόπου κατὰ τὴν οἰκείαν ἐπίκρισιν στενοχωρηθῶσιν ».

([2]) Rhalli et Potli, t. IV, p. 187.

consensus matrimonialis se ad benedictionem habeat, nil invenitur. Ceterum alio in loco bene affectionem maritalem ad matrimonium constituendum necessariam describit (1).

Non minus gravia quam dicta Balsamonis sunt ea quae alius canonista aetate paulo minor, Demetrius Chomatianus de hac quaestione scripsit. In operibus suis quae a Pitra edita sunt, haud semel ad eam revertitur.

Ioannes quidam Bryennius, mortua priore uxore, concubinam acceperat ex qua plures habuit filios. Alteram dein uxorem ductam concubina mox e domo expulsit et Bryennius divortium obtinuit. In testamento suo heredes filios concubinae constituit, relicto tantummodo legato filiae legitimae ex priore uxore natae. Quod ab genere Bryennii impugnatum est et synodus sub Demetrio congregata imprimis coniunctionem cum Maria concubinatum, non matrimonium esse iudicavit. Veterem sane legislationem sponsalia et matrimonia sine benedictione sola affectione consistere statuisse; illo tempore potuisse aliquem prolem suam legitimam efficere ex solo instrumento scripto et subscriptione trium testium fide dignorum munito aut ex testamento... et sola affectione uxorem reddere mulierem liberam quacum commercium carnale habuerat et ex qua filios acceperat. Sed postea christianum genus Dei gratia auctum solam affectionem ad matrimonium constituendum non satis esse sed etiam sacrarum precum decantationem illud sequi debere cognovisse. Id cum ab aliis imperatoribus tum ab Leone philosopho et Alexio Comneno confirmata esse et exinde filios legitimos non haberi nisi sacerdotes consuetas preces et cantus super eorum parentibus cecinissent (2). Idcirco quae Bryennius de filiis concubinae statuerat synodus reiecit et testamentum rescidit.

(1) Ad can. 80 S. Basilii, RHALLI et POTLI, p. 245.

(2) *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmiensi parata,* t. VI, c. 83 sq. « Ἀφ᾽ οὗ δὲ τὸ τὸν Χριστὸν ἐπονομαζόμενον πολίτευμα Θεοῦ χάριν πλαθυνθὲν, δεῖν ἔγνω μὴ τὴν διάθεσιν μόνην αὐτάρκη πρὸς γάμου σύστασιν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἱερῶν εὐχῶν ἐπηχήσεις αὐτῇ ἐπακολουθεῖν. Τοῦτο δ᾽ αὐτὸ καὶ νεαραὶ νομοθεσίαι ἄλλων τε μακαριστῶν βασιλέων καὶ δὴ καὶ τοῦ φιλοσόφου κυροῦ Λέοντος, ἔτι δὲ καὶ τοῦ Κομνηνοῦ κυροῦ Ἀλεξίου καλῶς ἐπεστήριξαν, ἔκτοτε καὶ εἰς δεῦρο τοὺς νόθους παῖδας οὐκ ἄλλως ἡ πολιτεία, καὶ δὲ καὶ ὁ ἐκκλησιαστικὸς θεσμὸς εἰς γνησιότητα δέχεται, εἰ μὴ στόμα ἱερέως τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν ἐπᾴσει τὰς νενομισμένας καὶ εὐχὰς καὶ ᾠδάς » c. 86.

Similiter Demetrius in alia causa iudicium tulit (1). Ioannes quidam concubinam dimittere voluit quacum per quinque annos convixerat et ex qua filium acceperat. Mulier vero ob has rationes ut ei consueta benedictione coniungeretur postulavit (διὰ τοῦτο οὖν καὶ τὴν διενεκῆ μετ᾽ αὐτοῦ συνοίκησιν ἤθελε, καὶ ἱερολογίαν ἐπεζήτει τὴν ἔθιμον). Archiepiscopus exhortatus est Ioannem ut etiam secundum leges, scilicet per benedictionem mulieri se iungeret et in posterum cum ea ut legitima uxore vitam communem ageret (ἁρμοσθῆναι καὶ κατὰ νόμους τῇ Στραγόστῃ, δηλαδὴ μετ᾽ ἱερολογίας καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ταύτῃ ὡς νομίμῳ γυναικὶ συνοικεῖν). Sed Ioanne id facere renuente, a synodo decretum est, ut mulier ab eo reciperet bovem et certam mensuram frugum.

Magis theoretice loquitur in alia controversia ubi de matrimonio puellae quae duodecim annos aetatis nondum attigerat agebatur. Maritus et ob hanc rationem et ob metum quem se passum esse affirmavit, ut a vinculo solveretur postulavit. Synodus imprimis necessitatem liberi consensus proclamavit: conventionum matrimonialium firmum fundamentum esse mutuam affectionem et aetatem lege definitam et consensum contrahentium de voluntate libera omnique vi et necessitate experte procedentem (2). Haec dein multis locis legum canonumque probantur. Neque benedictione ea quae contra leges canonesque facta sunt, firmitatem accipiunt, ita v. g. matrimonia illegitima benedictione non sanantur. Opponuntur dein legislatio Leonis et Alexii veteribus legibus. His enim sancitum esse tunc minorem duodecim annis nuptam legitimam uxorem fieri cum apud maritum annum duodecimum compleret; illo enim tempore solum consensum satis fuisse ad matrimonium constituendum. Novas vero illas leges id ad tutius et magis conveniens ducentes, stabilivisse ut praeter consensum et affectionem contrahentium matrimonium iisdem aetatis limitibus circumscriptum, etiam sacrarum precum cantu constitueretur, ut fundamentum firmum acciperet et quod everti non possit (3).

(1) Ibid., c. 539-542.

(2) Ibid., c. 518. « Θεμέλιος γὰρ ἀσφαλὴς γαμικῶν συναλλαγμάτων διάθεσις τε ἀμοιβαία καὶ χρόνος ὁ τῷ νόμῳ διωρισμένος, καὶ συναίνεσις τῶν συναλλασσόντων ἀπὸ γνώμης ἑκουσίου, καὶ πάσης ἀνάγκης καὶ βίας ὑπερκειμένης ».

(3) Ibid., 520. « Αἱ νεαραὶ μέντοι νομοθεσίαι τῶν ἀοιδίμων βασιλέων τοῦ τε σοφωτάτου κυροῦ Λέοντος καὶ τοῦ Κομνηνοῦ κυροῦ Ἀλεξίου, ἀριδηλο-

Ad Demetrium pertinent dein certa verba quae ab anterioribus Ioanni, episcopo Citri adscribebantur et quibus clare necessitas benedictionis nuptialis exprimi videtur ([1]).

Haec referuntur in causa Demetrio proposita de iuvene quodam qui puellae non consuetis sacris precibus (οὐ μετὰ συνηθῶν ἱερῶν εὐχῶν) sed solo consensu et promissis scriptis desponsatus erat. Qui cum mortua sponsa, alteram uxorem duxerat, quaesitum est utrum digamus esset an non. Demetrius respondit iuvenem nullo modo pro bigamo reputari, cum consueta benedictio (ἡ συνήθης ἱεροτελεστία) non secuta sit consensum sponsalitium. Atque hanc addidit rationem: nam matrimonium non verborum abundantia, neque manifestus occultusve concubitus facit, sed sacrarum precum decantatio et his similia ([2]). Quamquam autem haec verba ab auctoribus generatim de benedictione matrimoniali intelliguntur, non ad hanc se referunt sed ad benedictionem sponsalitiam. Id probatur primum quod in hac causa immediate non de matrimonio sed de sponsalibus quaeritur; Demetrius enim negat iuvenem illum esse idcirco digamum quod sponsalia simplicia, non vero benedicta contraxit. Alterum vero argumentum est quod Demetrius in illis quae prosequitur, clare innuit se non de nuptiis sed de sponsalibus ineundis locutum esse. Ad probandam enim affirmationem suam hanc rationem affert quod ea quae solum consensum in ineundis sponsalibus et in sol-

---

τέραν τὴν τῶν γάμων παραδίδοσθαι σύστασιν, ὅπερ ἡ πρεσβυτέρα νομοθεσία ἐθέσπισεν, εἰποῦσα τὴν ἥττονα τῶν δώδεκα ἐτῶν γαμηθεῖσαν τότε γίνεσθαι νόμιμον γαμετὴν, ὅτε παρὰ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς ἐκπληρώσῃ τὰ ιβ' ἔτη, ὡς δηλονότι ψιλῆς τότε συναινέσεως μόνης ἀρκούσης πρὸς σύστασιν γαμικήν, τοῦτο αὗται πρὸς τὸ ἀσφαλέστερόν τε καὶ εὐπρεπέστερον ἄγουσαι, διωρίσαντο πρὸς τῇ συναινέσει καὶ διαθέσει τῶν συναπτομένων, καὶ ἱερῶν εὐχῶν ἐπῳδαῖς τὸν γάμον συνίσταται (corr. συνίστασθαι) τοῖς αὐτοῖς χρονικοῖς ὅροις περιγραφόμενον, ἵνα δηλαδὴ τὴν πῆξιν βάσιμον λαμβάνῃ καὶ ἀπερίτρεπτον ».

([1]) Sub nomine Ioannis episcopi Citri saepe publicata sunt v. g. RHALLI et POTLI, t. V, p. 419-420. Sed A. PAVLOV probavit responsionum ad Cabasilam verum auctorem esse Demetrium Chomatenum, quod hodie ab omnibus admissum est. Cf. *Vizantijskij Vremmenik,* t. I, 1894, p. 493-502.

([2]) Ed. PITRA, c. 680. « γάμον γὰρ οὐ λογοπραγία συνίστησιν, ἀλλ' οὐδὲ φανερὰ ἢ λαθραία συνάφεια (πορνεία γάρ ἐστιν αὕτη), εὐχῶν δὲ ἱερῶν ἐπῳδαὶ καὶ τὰ ταύταις ἀκόλουθα · πῶς δὲ ὀνομασθήσεται ἢ λογισθήσεται δίγαμος, ὁ μὴ γάμου πεπειραμένος, τοιούτοις προνομίας ἐγκοσμουμένου; καθόλου δὲ τὰ τῶν συναινέσεων μόνων, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπί τε συστάσει μνηστείας, καὶ ἐπὶ γάμου λύσει τὸ ἄπρακτον ἐκ τῶν διαληφθεισῶν νεαρῶν διατάξεων ἀπηνέγκαντο εἰ καὶ ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων νομωθεσιῶν τὸ κράτος ἐκέκτηντο ».

vendo matrimonio attinent, abrogata sint novellis Leonis et Alexii, etsi secundum priorem legislationem vim habuissent. Huic interpretationi primo aspectu obstare videtur quod Demetrius expressis verbis de « matrimonio » verbum facit. Sed ut tota haec causa bene intelligatur, in memoriam revocandum est sponsalia benedicta illo tempora in omnibus fere matrimonio assimulata fuisse; inde tantum intelligitur cur de bigamia potuerit sermo fieri, licet prior coniunctio sponsalitium fuerit (1).

Etsi autem immediate textus laudati ad benedictionem sponsalitiam referantur, mediate necessitas quoque benedictionis nuptialis demonstrari potest. Nam si sponsalitium ut matrimonio assimuletur, omnino benedictum sit oportet, quomodo ad matrimonium constituendum solus consensus satis esset. A fortiori hic benedictio sacerdotalis requiritur.

Si iam colligimus quae in scriptis Demetrii de benedictione habentur, in omnibus fere cum Balsamone convenit. Nullum dubium quin benedictionem ad validum matrimonium contrahendum omnino necessariam ducat. Sed etiam consensum contrahentium requirit et anterioribus temporibus ante novellam Leonis solo consensu matrimonium contractum esse admittit. Quod si subtilius interrogamus quam partem sive consensui sive benedictioni attribuat, neque ipse sibi quaestionem pro posuit. Videtur iudicasse ex ritibus sacris matrimonium maiorem accipere benedictionem et firmitatem.

Ex posterioribus scriptoribus hic tantum Blastarem nominamus, qui ceteroquin eorum qui ante eum scripserunt vestigia premit. Ubi de canonibus 38, 40, 42 S. Basilii loquitur, postquam illegitimas illas coniunctiones consensu parentum etc. convalidari declaravit, addidit illo tempore solo consensu matrimonia contracta esse, suo vero tempore non consistere sine benedictione (2).

(1) Idem enuntiatur a Balsamone in commentario ad Nomocanonem, tit. XIII, c. 2, Rhalli et Potli, t. I, p. 292. Hic vel clarius ex contextu et ex verbis apparet, immediate de benedictione sponsalium sermonem esse: « οὐδὲ γὰρ ἡ συνάφεια, ἀλλ' ἡ τῆς εὐχῆς τελετὴ ποιεῖ τὴν μνηστείαν ὡς γάμον λογίζεσθαι ». Cf. Blastares, *Syntagma alphab.*, litt. Γ, c. 15, Rhalli et Potli, t. VI, p. 182.

(2) *Syntagma alph.*, litt. Γ, c. 8, ibid., p. 164: « Ἀλλὰ τότε μὲν συναινέσει μόνῃ ὁ γάμος ἵστατο· ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐκ ἂν συσταίη χωρὶς ἱερολογίας ».

Iam ad finem expositionis nostrae pervenimus. Antequam vero concludamus, aliquid de sententiis dicendum est quae nostrae contrariae sunt et diversa ratione historiam benedictionis proponunt. Alii auctores enim, licet concedant lege civili benedictionem saeculo IX tantum praescriptam esse, secundum legem ecclesiasticam eam semper ad matrimonium contrahendum necessariam fuisse contendunt, immo censent sine ea matrimonium christianum ex lege divina omnino contrahi non posse; alii e contrario tenent benedictionem etsi lege civili saec. IX impositam, secundum ius ecclesiasticum ne posterioribus quidem saeculis necessariam fuisse, sed hanc necessitatem ultimis tantum temporibus apud dissidentes introductam esse ob errores dogmaticos. Illam sententiam hodie plerique auctores « orthodoxi » proponunt; hanc sequuntur nonnulli theologi et canonistae catholici.

Melius intelligitur cur multi orthodoxi sententiam supra expositam defendant, si scitur quid hodie de benedictione doceant. Eorum theologi ex parte benedictionem solam totum sacramentum matrimonii, consensum tantum conditionem necessariam, ex parte benedictionem formam sacramenti, consensum contrahentium eius materiam constituere tenent (1).

(1) Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Parisiis 1930, p. 452 sq.; F. Gavin, *Some Aspects of contemporary Greek orthodox thought*, London 1923, p. 380 sq. Non solum autem theologi, sed etiam historici nunc hanc sententiam defendere student, v. g. N. Polites, in dissertatione quam de usibus matrimonialibus scripsit et quae meritis non caret, Λαογραφικὰ σύμμεικτα, t. II, Athenis 1921, p. 221. Isti matrimonium christianorum sine benedictione initum nullum habere videntur; nihilominus aliqui forte matrimonium-contractum et matrimonium-sacramentum distinguentes, illud anterioribus saltem temporibus inter christianos locum habuisse concederent.

Si theologi orthodoxi hodie sine benedictione matrimonium christianum valide contrahi non potuisse contendunt, multi ex canonistis orthodoxis et praesertim ex insignioribus usque ad recentissima tempora contrariam sententiam admiserunt. Haec iam defenditur ab J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, p. 160 sq. Si consensum contrahentium materiam, benedictionem formam sacramenti dicit, hanc distinctionem vero dein ita explicat ut liqueat eum formam non sensu theologiae sacramentalis tamquam partem principalem actionis sacramentalis, sed sensu iuridico tamquam sollemnitatem exteriorem ab Ecclesia additam intelligere. Ideo etiam matrimonia sine benedictione illis temporibus inita sacramenta fuisse ducit, p. 162.

Hinc facile intelligitur cur multi adducantur ad affirmandum benedictionem etiam primis Ecclesiis saeculi praescriptam et sine ea christianum matrimonium non contractum esse.

Verum nos quaestionem dogmaticam ingredi nolumus. Investigationem historicam peragentes quaerimus num secundum testimonium fontium affirmare liceat primis novem saeculis matrimonium sine benedictione initum habitum esse invalidum. Haec manifeste fontibus contradicere videntur.

Et primo quidem ex sex primis saeculis Ecclesiae neque canon neque testimonium SS. Patrum habetur ex quo sine benedictione matrimonium contrahi non potuisse ostendatur. Excipiendum est dictum S. Gregentio adscriptum, sed de singulari natura dubioque valore huius regulae iam locuti sumus. A fine saeculi VI ad finem saeculi IX benedictio paulatim usu tamquam necessarium matrimonii exordium recipitur. Sed ante Leonem IX nullo actu ecclesiasticae auctoritatis expressis verbis imposita esse videtur. Nullum eiusmodi legis ne vestigium quidem habemus. Posteriores canonistae obligationem semper ad Novellam Leonis reducunt. Quomodo haec absoluta indiciorum absentia explicatur? Si nullum matrimonium christianum sine hac benedictione validum fuisset, quomodo Episcopi non saepe hanc obligationem inculcassent? Quomodo non in canonibus conciliorum, in scriptis SS. Patrum frequentes praescriptiones, exhortationes, allusiones inveniremus? Id vel eo magis attendendum esset cum sciamus v. g. ex Novellis Iustiniani matrimonia ab christianis saepe neglecta omni forma inita esse. Sed nil de his omnibus. Contra facilitatem divortii paganis potius moribus quam christianis congruentem S. Gregorius Theologus, S. Ioannes Chrysostomus et alii Patres fortiter exsurrexerunt; neque canones desunt qui de hoc argumento egerint. Nil vero simile de benedictione; ubi in fontibus sermo est de ea, de usu vel facto, non de praecepto res habetur.

Sed habentur etiam argumenta ex quibus directe probatur

A. Pavlov expressis verbis affirmat ad validitatem matrimonii primis saeculis benedictione non opus fuisse, Курсъ церковнаго права, 1902, p. 365-366. Neque aliter iudicat N. Suvorov, Учебникъ церковнаго права, 4ª ed., Moscoviae 1912, p. 370 sq. Nostris diebus praesertim S. Troickij eandem sententiam tuetur, v. g. Христіанская философія брака, Paris s. a. (1933), p. 180 sq.

fideles et ipsos SS. Patres benedictionem ad constituendum matrimonium non necessariam reputasse. Ita S. Basilius in canonibus 38, 40, 42 matrimonia contra voluntatem parentum vel dominorum inita, solo horum consensu postea accedente valida fieri declaravit. Fideles S. Ioannis Chrysostomi instrumenta dotalia, deductionem in domum mariti aliaque ad matrimonium ineundum necessaria iudicaverunt; ipse Sanctus Doctor vero, eorum sententiam refellens et quid ex lege Dei necessarium sit indicans, nequaquam interventum sacerdotum seu benedictionem nominat, sed concordiam contrahentium, qua mutuus sponsorum affectus significatur ([1]). Neque diversum quid fontibus iuris civilis habetur. Qui sine opinionibus praeconceptis leges Iustiniani percurrit, facere non potest quin confiteatur, maximam fidelium partem illo tempore matrimonium sive documentis scriptis sive affectione maritali contrahi putavisse. Imperator qui de variis moribus nuptialibus loquitur, benedictionis nuptialis ne mentionem quidem facit. Quid, si illo tempore Ecclesia docuisset nullum matrimonium inter christianos contrahi posse nisi benedictionem nuptialem recepisset? Ne quis dicat imperatorem de matrimonio statuisse civili, Ecclesiam de religioso. Scimus Iustinianum ad id tendisse ut civiles leges praescriptis Dei quam maxime conformaret. Ipsum divortium ex mutuo consensu abolevit, quamvis difficultates tantae obstarent, ut successor eius illud iterum introduceret. Si lege divina vel ecclesiastica benedictio ad validitatem praescripta fuisset, quomodo non illam omnibus imposuisset, eo vel magis quod difficultates et obstacula multo minora haberentur quam in re divortii. Immo videmus imperatorem decernentem ut matrimonium personarum coetus medii coram defensore ecclesiae declaretur, ut iureiurando in oratorio emisso matrimonium existere demonstretur, quomodo factum est ut non potius de benedictione quam de his actibus loqueretur?

Hanc quaestionem sibi proponere debet non solum ille qui benedictionem omnino necessariam ad matrimonium christianum contrahendum censet, sed etiam is qui illis temporibus benedictionem apud christianos in usu fuisse tenet. Sed ex ipsa difficultate ad rectam solutionem dirigimur. Iustinianus

([1]) Vid. p. 194.

de imponenda benedictione non cogitavit ob hanc causam quod illo tempore matrimonium perfici persuasum habebant affectione maritali seu mutuo contrahentium consensu. Hic conceptus non solum apud iuris civilis peritos, sed, ut vidimus, vel magis apud Patres Ecclesiae viguit. Si ex Oriente, ut videtur, invaluit mos tabularum dotalium, idcirco praesertim admissus est quod ita certius constabat de affectione coniugum. Iustinianus ubi de variis rationibus matrimonii probandi agit, semper ad demonstrationem huius affectus attendit. Propterea quoque nuptias coram defensore declarandas esse praescripsit, iureiurando in oratorio emisso matrimonium demonstrari iudicavit, quod ex his actibus affectio maritalis clare manifestatur. E contra benedictio ex natura sua non est actus manifestationis propriae voluntatis sed receptionis gratiae. Non homo sed Deus in benedictione primas partes habet. Si igitur mentem christianorum illius temporis, quatenus nobis licet, ex fontibus restituere conamur, dicendum videtur christianos quidem matrimonium mutuo contrahentium consensu seu affectione mutua contrahi, simul vero sanctitati eius convenire credidisse ut per benedictionem divina benevolentia gratiaque super illud invocaretur.

His mihi non contradicere videtur quod orationes liturgicae loquantur ac si illo tempore quo ritus perficitur, matrimonium contrahatur. Cf. orationem « Ὁ Θεός, ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας », Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730, p. 317, quae iam in Euchologio Barberiniano invenitur, cf. *ibid.* p. 321. Quo tempore haec oratio et ipsa coronationis caeremonia ortum habuerit, non plane liquet. Ex testimoniis vero supra de Armenis et ex Libro Syro-Romano allatis saec. V et probabiliter iam saec. IV in usu fuisse videtur. Qui rationem dicendi liturgicam cognoscit, scit non facile ex orationibus caeremoniisque tempus definiri posse quo sacramenta re vera perficiantur; veteres de hac re nihil curarunt (1). Id sane ex eis erui posse videtur, ritum religiosum consideratum fuisse tamquam complementum religiosum et perfectionem actuum quibus matrimonium contrahebatur. Notatu dignum quoque

(1) Cf. v. g. orationes « Offertorii » in ritu romano, epiclesim in ritu orientali; illae loquuntur acsi dona iam consecrata essent, haec vero, licet post verba Christi pronuntietur, consecrationem demum expetere videtur.

est quod Byzantini nullam prioribus temporibus expressam manifestationem consensus inter ritum religiosum admiserunt; posterioribus saeculis in aliqua euchologia talis declaratio ingressa est. Haec optime quoque explicantur, si de voluntate coniugum alia ratione constabat [1].

Eaedem conceptiones tempore imperatorum isauricorum in Ecloga inveniuntur. In hoc codice qui secundum doctorum iudicium ideas christianas latius recipit quam anteriores leges, matrimonium per consensum contrahentium constituitur, consensus per benedictionem manifestatur. Nec dissentit ipse Leo VI qui, ut supra notavimus, benedictionem non ita necessariam esse iudicavit ut matrimonium sine ea contractum ex ipsa lege divina invalidum haberet, — nam sine ullo dubio usque ad id tempus matrimonia valida sub decessoribus suis inita esse non negavit — sed eam a Deo vel ab Ecclesia praescriptam duxit ad matrimonium dignius et statui christiano aptius contrahendum.

Verum ne posterioribus quidem temporibus imperii byzantini vim matrimonii christiani constituendi ex sese benedictioni tribuerunt, eo sensu quo sententia contraria affirmat. De iuris peritis id manifestum est, cum benedictionis necessitatem ex iure positivo repetant illamque tamquam superadditum quid, tamquam conditionem habeant, in reliquis vero momentum et effectus affectionis maritalis servent. Sed neque canonistae aliter sentiunt. Explicitis verbis sane non inquirunt in quo positum sit sacramentum, qua ratione se benedictio habeat ad consensum contrahentium. Tales quaestiones multo postea demum movebuntur. Sed haec certa sunt. Nunquam affirmant benedictionem ex lege divina ita esse necessariam ut sine ea matrimonium christianum non contrahatur; immo saepe ut Balsamon et Demetrius Chomatianus expressis verbis hanc necessitatem legi positivae imperatorum adscribunt. Porro sine ullo dubio affirmant matrimonia christiana ante novellas horum imperatorum solo consensu inita esse, neque solum valida haec matrimonia habent sed etiam eiusdem dignitatis atque illa quae cum benedictione suo tempore con-

[1] Cf. de manifestatione liturgica consensus in ritibus orientalibus quae docte scripsit A. Raes, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*, *Ephemerides Liturgicae*, t. 47/48, 1933-1934.

trahebantur. Iure sane contendunt convenientius matrimonium cum benedictione iniri et, posita lege, iniri debere, atque huic benedictioni largitionem gratiarum divinarum et confirmationem matrimonii attribuunt.

Ex omnibus his liquet ergo illis temporibus doctrinam hodie ab certis theologis orthodoxis propositam ignotam fuisse. Idem probatur ex secundis et tertiis nuptiis quae etiam post Leonis Novellam per plura saecula in multis regionibus a benedictione exclusae erant. Licet non ubique eadem severitas viguerit, neque regulae semper servatae sint, tamen praesertim in Magna Ecclesia coronatio bigamorum et multo magis trigamorum sive ex praescriptis patriarcharum sive ex Euchologio interdicebatur. Nunquam vero illis temporibus dubitatum est quin vera essent matrimonia christiana (1).

His igitur elucet sententiam eorum qui benedictionem semper ad matrimonium christianum contrahendum necessarium fuisse tenent, contradicere factis historicis neque posse defendi.

Iam ad alteram seriem obiectionum transeamus eorum qui benedictionem ne post novellas Leonis et Alexii quidem secundum ius ecclesiasticum ad validum matrimonium ineundum praescriptam esse censent. Haec quaestio tangit ius quoque matrimoniale hodie apud catholicos orientales vigens. Notum est enim multos ex his sibi persuasum habere, matrimonium secundum ius proprium sine benedictione valide iniri non posse. Canonistae latini magna ex parte id non admittendum iudicaverunt vel iudicant sive quod necessitas benedictionis, ut asserunt, post schisma saeculi XI tantum orta sit, sive quod errori dogmatico debeatur, nempe falsae de ministro matrimonii sacramenti opinioni. Nos non quaestionem iuridicam dirimere intendimus, id tantum affirmamus difficultates historicas contra necessitatem benedictionis allatas examini sine ira et studio peracto non posse resistere.

Et primo quidem nonnulla afferuntur ex quibus probare conantur, ex testimoniis ecclesiasticis saeculorum XI et posteriorum supra allatis non demonstrari invaliditatem sed illiceitatem tantummodo matrimonii sine benedictione initi. Ita in

(1) Cf. E. Herman, Εὐχὴ ἐπὶ διγάμων, *Orientalia Christiana Periodica*, t. I, 1935, p. 474 sq., 480 sq.

responsis Petri chartophylacis, Nicetae Maronensis etc. non clare matrimonia nulla esse ediceretur. Porro neque quod haec coniunctio fornicatio vocatur, argumentum invaliditatis esse putant, cum haec vox saepe sensu latiore intelligatur et in regionibus latinis iisdem saeculis saepe adhibeatur ad designanda matrimonia valide quidem, sed contra praeceptum Ecclesiae clandestine inita. At verba horum responsorum evidenter secundum historicas circumstantias et contextum interpretanda sunt. In eis expresse vel tacite ad novellas Leonis et Alexii remittitur, in quibus matrimonia sine benedictione inita nulla declarata sunt. Si quis matrimonium hodie in Ecclesia latina sine assistentia parochi territorii et duorum testium iniri non posse affirmaret, etsi forte non explicite ad Codicem Iuris Canonici remitteret quis haec de illicita tantum matrimonii celebratione intelligendum esse, arbitraretur? Ad interpretandam vocem fornicationis non usus medii aevi latini sed graeci tantum iuvare potest. Difficulter probatur, ut censeo, hanc vocem apud Byzantinos de matrimonio valido sed illicito adhibita esse. Ceterum ex contextu generatim manifestum est agi de fornicatione sensu vero. Vide v. g. interpretationem Balsamonis ad can. 26 S. Basilii. Sed aliud argumentum ex ipso hoc commentario desumunt. Dicunt enim si Balsamon hic requirat benedictionem ad validum contrahendum matrimonium, item eum requirere s. communionem cum utramque eadem ratione enumeret. At notandum est Balsamonem loqui hic de benedictione et communione per modum unius. Affirmare intendit sine ritu nuptiali matrimonium contrahi non posse. Benedictione opus est quod sine ea matrimonium secundum legem iniri nequit. Communione opus est quod secundum usum semper ritum benedictionis sequitur. Necessitas diversi generis est, sed id parum ad Balsamonem refert; nam communionis mentionem facit prae aliis caeremoniis ob finem bene determinatum. Vult enim probare fornicarios non benedictionem percipere posse ante tres annos elapsos poenitentiae. Benedictio secundum praeceptum et usum ecclesiasticum non sine participatione corporis et sanguinis Christi perficitur, haec vero tempore poenitentiae interdicitur. Patet ergo fornicarios matrimonium inire non posse nisi ante poenitentiam absolverint.

Neque multum movet quod obiciunt testes qui necessi-

tatem benedictionis affirmant, omnes schismate esse posteriores. Si ipsi testes posteriores sunt, certe quod attestantur etiam ad tempus schisma antecedens pertinet. Balsamon, Demetrius Chomatianus, alii qui certe scientia iuris civilis et canonici ab omnibus insignes habentur, explicite necessitatem benedictionis ad Novellam Leonis VI reducunt. Neque difficulter haec utrum ab Ecclesia recepta an reiecta esset scire potuerunt. Non est igitur cur testibus qui veritatem scire potuerint et voluerint, fidem denegemus. Porro ex Peira et ex actibus Alexii patriarchae benedictionem etiam priore parte saeculi XI semper adhibitam et necessariam ductam esse elucet. Ceterum quomodo quis serio dubitare potest quin haec praescriptio libenter ab Ecclesia recepta et statim applicata sit, quam Leo VI ut ius civile consuetudini ecclesiasticae conformaret, ex usu et praxi Ecclesiae recepit (1).

At obiciunt legem civilem ad introducendam hanc necessitatem non fuisse competentem. Etiam si id admittitur, quid inde? Certum est hoc praescriptum statim ab Ecclesia esse receptum et applicatum. Ne quis rei publicae et Ecclesiae relationes illis saeculis vigentes secundum historiam nostri temporis diiudicet. Notum est etiam Romanos Pontifices plurimas normas iuris Romani simpliciter recepisse et, ubi defensio fidei vel praerogativarum ecclesiasticarum contrarium non imposuit, imperatorum in rebus ecclesiasticis auxilium non reiecisse sed libenter admisisse (2).

Ultima superest difficultas; asserunt enim benedictionem idcirco necessariam habitam esse quod byzantini ministrum sacramenti matrimonii putaverint sacerdotem. Sed ex tota nostra expositione apparet talem persuasionem illis temporibus omnino non extitisse et ne leve quidem talis affirmationis in fontibus fundamentum inveniri. Si matrimonium sine bene-

(1) P. M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.*, t. III, p. 456, n. 1 ita scribit: « Ritum coronationis a sacerdote peractum a Byzantinis, inde a saeculo X, ut conditionem sine qua non validitatis *primarum* nuptiarum, habitum fuisse omnino certum est quidquid in contrarium dixerint aliqui historici ». Et dein textus quibus id probatur, citat.

(2) Quantopere Ecclesia ius Romanum receperit, demonstratur noto adagio quod medio aevo viguit: Ecclesia lege Romana vivit. Porro si quis historiam iuris matrimonialis excolit, inveniet v. g. multa impedimenta matrimonialia primum lege stabilita esse ab Iustiniano.

dictione iniri non posse affirmant, id solum ex legibus Leonis et Alexii deducunt. De matrimonio sacramento vel non sacramento multo post disputare coeperunt, sub influxu praesertim theologiae latinae. Primus Iob Iasita (altera parte saec. XIII) sacerdotem ministrum benedictionis esse affirmavit, si re vera, tractatus de septem sacramentis ei adscribendus est. Quemadmodum ceterorum omnium sacramentorum, ita matrimonii ministrum sacerdotem esse iudicavit ([1]). Sed haec opinio non praevaluit. Symeon Thessalonicensis sacramentum matrimonii consensu contrahentium perfici credidisse videtur et haec sententia saeculis posterioribus plura suffragia obtinuit. Tantum ex saeculo XVIII praevalere coeperunt qui sacerdotem ministrum matrimonii haberent, minus rationibus theologicis quam polemicis nixi. Nostris temporibus haec doctrina dein apud dissidentes multo communior evasit. Cf. quae de hac re praeclare scripsit P. M. Jugie. ([2]).

Iam ad finem dissertationis veniamus. Ab originibus christianis per multa saecula neque in Oriente neque in Occidente matrimonio praestituta erat certa forma. Quamvis diffusa esset benedictio nuptialis quae a saeculo IV etiam in Oriente apparet, non erat ad matrimonium valide ineundum praescripta; christiani nuptias inierunt secundum morem proprii populi omissis illis quae aut fidei aut honestati erant contraria. Doctrina SS. Patrum moti imperatores voluntati contrahentium seu affectioni maritali exclusivam fere vim ad matrimonium constituendum tribuerunt. Multae vero hinc ortae sunt difficultates, cum nulla certa forma praescripta esset matrimonio ineundo, si excipias personas in altis dignitatibus constitutas quas Iustinianus et successores eius sine instrumentis dotalibus nuptias inire non posse stabiliverunt. Remedium oblatum est in benedictione nuptiali quae magis magisque a pietate byzantina recepta et a consuetudine in mores ecclesiasticos introducta, paulatim ipsum ius civile ingressa est. Leo VI ultimum matrimonia sine benedictione contrahi non posse declaravit.

In Occidente initio res similiter evolverant. Hic quoque

([1]) Περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἐξηγητικὴ θεωρία, ed. Chrysanthos, Συνταγμάτιον, Tergoviste 1715, p. 224/5.

([2]) *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, p. 448 sq.

formae defectus acriter sentiebatur, hic per multa saecula benedictio urgebatur. Sed multo serius ad formam praescribendam pervenerunt. Etiam in hac re observatur discrimen quod inter Orientem et Occidentem intercedit. Latini cum tandem forma celebrationis matrimonii a concilio Tridentino determinaretur, imprimis naturam iuridicam matrimonii respexerunt ideoque, cum matrimonium consensu contrahentium perficiatur, sacerdoti munus testis qualificati adsignaverunt. Byzantini e contrario in hac re sicut in ceteris omnibus maxime ducti sunt studio traditionis. Antiquissimum ritum benedictionis qui ex primis saeculis Ecclesiae originem habet, tamquam formam necessariam nuptiarum imposuerunt. Id quoque pietati byzantinae congruebat quod forma praescripta non esset mera sollemnitas iuridica, sed ritus liturgicus quo benedictiones divinae quae in matrimonii sacramento continentur, magis explicite et visibiliter proponuntur. Idcirco mirandum non est si nostris quoque temporibus Orientales etiam catholici his ritibus tantopere inhaereant et suae traditionis legitimitatem fortiter defendant.

E. Herman S. I.

(0) De historia matrimonii in Occidente tempore medii aevi cf Esmein-Génestal-Dauvillier, *Le mariage en droit canonique*, 2 vol., 2ª ed., Parisiis 1929 et 1935; G. Le Bras, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, *Dict. de Théol. Cath.*, t. IX, c. 2123-2323; J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933. Hic ex aliquibus decretalibus Alexandri III probari censet hunc Pontificem ad validitatem matrimonii praescripsisse ut « in facie Ecclesiae » contraheretur, p. 23 sq. Hanc normam magis ad morem orientalem quam ad formam a concilio Tridentino impositam accedere fatetur atque Orientem vim in hanc praescriptionem habuisse suspicatur. Ceterum quidquid est de veritate huius opinionis, Alexander certo postea sententiam mutavit.

LA LITURGIE ROMANO - BYZANTINE DE SAINT PIERRE

La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre est un ordre de messe constitué de formules et de rubriques, dans lequel s'agencent. en des mesures variables, des éléments byzantins et des éléments romains. F. E. Brightman la définissait une compilation d'éléments empruntés au rite byzantin et au rite romain, à savoir, la liturgie byzantine avec le propre d'une messe romaine et le canon romain lui-même, substitués aux formules byzantines correspondantes [1]. Comme le lecteur verra bientôt, cette description ne donne pas de la constitution intime de notre liturgie une notion tout à fait exacte. Non seulement le formulaire de cette messe, mais aussi son ordre, non seulement sa matière, mais sa forme même sont composites. Déclarer d'emblée qu'elle est une liturgie byzantine et que dans cette liturgie des formules romaines remplacent les formules byzantines auxquelles elles correspondent, c'est avancer une hypothèse, en soi fort vraisemblable, mais que contredit un examen plus approfondi des documents. Cependant il est parfaitement juste de caractériser la liturgie de Saint Pierre par la présence constante, dans son formulaire, du canon romain et de certaines formules du propre de la messe de ce même rite. Ajoutons que le canon y est toujours précédé de la préface commune et suivi des formules romaines de l'oraison dominicale. Au propre de la messe romaine sont empruntées trois oraisons, devenues invariables. comme si elles faisaient partie de l'ordinaire même: une collecte, une secrète, une postcommunion.

La liturgie de Saint Pierre nous est parvenue en trois langues: en grec, en slavon et en géorgien. Des liens de parenté très étroits l'unissent en outre à deux documents singu-

(1) *Liturgies Eastern and Western,* Vol. I, *Eastern Liturgies,* 1898, p. xci.

liers, constitués chacun d'une rédaction bilingue, grecque et latine, de ses principales formules romaines. Dans l'un et dans l'autre de ces documents, le texte grec, tout pareil à celui de la liturgie de Saint Pierre, se trouve superposé au texte latin, écrit également en caractères grecs et, à part quelques détails, entièrement conforme au premier. Ainsi disposés, ils constituent des couples de lignes, dans lesquels les mots se correspondent très exactement d'un texte à l'autre.

Le premier de ces documents bilingues, contenu dans le manuscrit de Khalqi dont nous parlerons bientôt, porte le titre de *Liturgie latine de saint Grégoire « Dialogos », traduite récemment de la langue romaine dans la langue grecque.* Ce titre se complète d'une explication: « Ce saint, notre Père Grégoire le « Dialogos », fut pape de l'ancienne Rome sous le règne de l'impie Léon l'Isaurien et pendant les années précédentes. De ce Grégoire est donc la présente liturgie à ce que disent les Latins, depuis le *Dominus vobiscum.* Car ce qui suit ». Ainsi se termine la note. Léon III l'Isaurien, empereur iconoclaste, règna de 717 à 741, et à ce long règne correspondent à peu près deux pontificats romains: celui de Grégoire II, qui gouverna l'Eglise de 715 à 731, et celui de Grégoire III, qui siégea de 731 à 741. Le Grégoire « Dialogos » du manuscrit de Khalqi est donc sûrement Grégoire II. En réalité, tout le monde sait que le pape Grégoire auquel les Latins aimaient d'attribuer leur liturgie, est saint Grégoire le Grand (590-604). Aussi la note que nous venons de citer ne peut-elle avoir pour auteur qu'un homme peu au courant des traditions romaines.

Au deuxième document bilingue, lequel se trouve dans un manuscrit de l'Ambrosienne de Milan, manque tout le commencement de son formulaire et donc également le titre de celui-ci, si tant est qu'il en eût jamais un.

Le canon de la messe de Saint Pierre forme la base d'une messe complète « secundum consuetudinem Romanae curiae », avec le propre de la Pentecôte, le tout écrit en langue grecque. Dans le principal des deux manuscrits qui nous l'ont conservée, le manuscrit Vatican grec 1455 (écrit en 1299), cette messe est intitulée simplement *Liturgie des Latins*; dans l'autre exemplaire, le manuscrit Barocci 8 de la Bodléenne (XVe-XVIe), elle s'appelle *La divine liturgie de notre Père parmi les saints Grégoire « Dialogos ».*

Par contre, à peu près aucun rapport n'unit à notre liturgie de Saint Pierre, la traduction grecque de la messe romaine que contient le manuscrit Vatican grec 2007 (XVI[e] s.), malgré le titre qu'elle y porte de *Divine liturgie du saint apôtre et protocoryphée Pierre.*

Très nettement distincte de notre liturgie apparaît encore une autre messe romano-byzantine, qui à en juger par le nombre de manuscrits qui nous l'ont transmise, obtint au XV[e] et au XVI[e] siècle une large diffusion. Elle commence par les mots Ὁ μέλλων ἱερουργεῖν ἱερεύς et s'appelle tantôt simplement Liturgie latine ou Liturgie selon les Latins, tantôt Liturgie de Grégoire le Grand ou Liturgie de Grégoire « Dialogos ». Certains manuscrits en attribuent la traduction à Manuel Chrysoloras (1415), d'autres à Georges Codinos (XVI[e] s.). Chrysoloras lui-même la donnait comme l'œuvre de Demetrios Cydones (1399). Quel que fût ce traducteur, il eut certainement devant les yeux le texte grec du canon de la liturgie de Saint Pierre. Tout rapport ne manque donc pas entre les deux documents, si nettement distincts qu'ils soient. La messe Ὁ μέλλων ἱερουργεῖν ἱερεύς, dont nous connaissons actuellement douze manuscrits, fut éditée pour la première fois, en 1595, par le chanoine parisien Jean de Saint-André (1) et une deuxième fois, en 1904, par A. Baumstark (2).

Dès son apparition dans le monde de l'érudition occidentale, vers la fin du XVI[e] siècle, la liturgie de Saint Pierre y fit, semble-t-il, sensation : ses deux premiers éditeurs la présentèrent comme étant indubitablement l'œuvre du prince des apôtres, rédigée par lui avant même qu'il vint s'établir à Rome pour la célébration de ses messes à Jérusalem et à Antioche. Probablement était-ce cette même messe qu'avait déjà en vue François Torres S. J. (1584), lorsqu'il écrivait dans ses *Dogmatici characteres Verbi Dei ad Catholicos Germaniae adversus novos evangelicos*, *Libri IIII*, publiés en 1561 :

(1) Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου ἡ θεία λειτουργία, *S. Gregorii papae quem Dialogum Graeci cognominant divinum officium sive Missa,* Cum interpretatione graeca Georgii Codini, Lutetiae, Apud Federicum Morellum Architypographum Regium, M D XCV.

(2) « Liturgia S. Gregorii Magni », *Eine griechische Übersetzung der römischen Messe,* in Oriens Christianus, IV (1904), pp. 1-27.

Missam composuerunt apostoli in ecclesiis, quibus praefuerunt... Petrus Romae, quae est omnium brevissima. In causa fuit, ut apud quendam Simeonem auctorem graecum notatum reperi, quod longam moram in templo facere, non esset tunc tutum propter Christianae gentis hostes, quibus illa urbs, Babylon magna, maxime abundabat. Haec quoque extat scripta Graece, quae tota est Latine translata, quae usque in hodiernum diem in ecclesiis catholicis Occidentis solemni ritu celebratur (1).

Un ouvrage récent.

Mais tout cela était trop beau pour paraître longtemps vrai et la liturgie de Saint Pierre tomba bientôt dans l'oubli presque total. Au dernier quart du XIXe siècle seulement, l'appoint de nouveaux exemplaires grecs, l'accession du texte slavon et du géorgien, la découverte des rédaction bilingues appelèrent à nouveau l'attention des liturgistes sur l'énigmatique document. Enfin une publication capitale et encore récente, vient de le mettre en pleine lumière. Elle a pour auteur M. H. W. Codrington et s'intitule: *The Liturgy of Saint Peter.* Dom Placide de Meester O. S. B., professeur de liturgie byzantine au Collège Grec de Rome, l'a munie d'une préface et d'une introduction (2). C'est de cette publication que la présente étude voudrait faire connaître la documentation et les principales conclusions, tout en les complétant sur quelques points et en les discutant.

L'introduction de Dom de Meester, laquelle comprend les 20 premières pages de l'ouvrage, vise tout d'abord, et très opportunément, à situer le cas de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre dans un ensemble de faits analogues. Après avoir énuméré sommairement les liturgies ou les anaphores orientales qui portent le nom de Sainte Pierre, Prince des apôtres, l'auteur relève un grand nombre d'emprunts faits par les rites latins à la liturgie byzantine, telle l'antienne *Sub tuum praesidium,* qui n'est autre qu'un théotokion de l'office de ce dernier rite. Plus important encore et bien documenté est le paragraphe qui énumère les versions de la messe romaine et

(1) Fol. 158r.

(2) Elle constitue le fascicule 30 de la collection: *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen,* Münster, 1936.

d'autres messes latines dans les différentes langues liturgiques de l'Orient: en grec surtout, mais aussi en slavon, en arabe, en syriaque, en arménien, en géorgien, en éthiopien. Au catalogue des manuscrits qui nous ont transmis le texte et les versions de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, fait suite la liste des éditions imprimées et des traductions modernes de cette même messe. Le dernier paragraphe de l'introduction résume les opinions avancées jusqu'ici par les liturgistes concernant l'origine et l'histoire de notre liturgie.

L'ouvrage même se divise en deux parties, dont la première étudie les origines et l'histoire de la liturgie de Saint Pierre, la deuxième en édite les principaux textes. Après avoir groupé dans un premier chapitre les différents manuscrits et avoir établi que tous les textes grecs de la liturgie de Saint Pierre dérivent d'une même version primitive, comprenant les principaux éléments romains de cette liturgie — collecte, secrète, postcommunion, canon et ses annexes, — l'auteur cherche, dans le chapitre suivant, à déterminer les caractéristiques de cette version primitive, la personnalité de son auteur, la provenance de son original latin, le nombre et l'entité de ses révisions et corrections. Cette version initiale et fondamentale d'éléments romains fut ensuite adaptée à l'usage oriental, c'est à dire complétée d'un nombre plus ou moins grand d'éléments empruntés aux formulaires orientaux et à l'ordre de la messe byzantine. Telle est la thèse de M. Codrington sur la genèse de la messe de Saint Pierre. Elle constitue l'objet du chapitre III[e]. Le chapitre IV[e] retourne, de manière un peu imprévue, à la version originale, dont il veut fixer, autant que possible, la date, au moyen surtout des critères internes fournis par le document lui-même. La version géorgienne joue ici un rôle important. Le dernier paragraphe de ce même chapître IV[e], malgré le titre que porte celui-ci, concerne non point la date à laquelle la version primitive fut rédigée, mais celle de son adaptation à l'ordre de la messe byzantine. Les chapitres suivants, du V[e] au VII[e], ont pour objet la provenance de la liturgie de Saint Pierre, son progrès et sa diffusion. Enfin le chapitre VIII[e], intitulé *Miscellanea*, contient en plus de quelques considérations subsidiaires, une conclusion qui n'en est pas tout à fait une. La vraie conclusion de l'ouvrage se lit aux pages 106-110, les-

quelles récapitulent toute l'histoire de la liturgie de Saint Pierre, telle que la conçoit l'auteur.

Il faut louer sans réserve l'ingéniosité et la probité scientifique qui caractérisent les démonstrations de l'auteur, ainsi que la diligence de ses enquêtes et la prudence de la plupart de ses inférences. Mais autant l'acribie de M. Codrington est résolue, autant elle est dédaigneuse des ménagements et des condescendances. Au lieu de l'introduire d'emblée en plein maquis de variantes, d'analyses et de conjectures de détail, mieux aurait valu orienter d'abord le lecteur par quelques constatations plus faciles et plus générales, notamment sur le rapport actuel des éléments romains et orientaux dans notre liturgie, et sur les différentes recensions de celle-ci. Certaines pages où s'enchaînent affirmatives et négatives, assertions conditionnelles et conclusions dubitatives, hypothèses et restrictions, sont de lecture malaisée. L'exceptionnelle complexité du sujet exigeait à la fois la rigoureuse méthode, si justement professée par M. Codrington, et une constante clarté dans l'exposition.

La deuxième partie du livre édite tout d'abord le texte grec et latin de chacun des deux documents bilingues, avec les variantes de la messe « secundum consuetudinem curiae romanae », dans le manuscrit Vatican grec 1455; puis trois recensions anciennes du texte grec, avec les variantes du texte slavon traduit en anglais; ensuite une version française du texte géorgien avec des variantes en latin; une recension grecque plus récente, contenue dans le manuscrit Vatican Ottobonianus gr. 384; enfin une rétroversion latine de la plus ancienne traduction arménienne de la messe romaine.

Cette édition de textes, d'une technique impeccable et d'une exécution minutieuse, présente toutefois cet inconvénient qu'elle compare avec les textes grecs, originaux ou équivalemment tels, nous ne disons pas des traductions, puisque la recension slave et les recensions géorgiennes sont précisément des traductions, ni même des traductions de traductions, puisqu'il fallait bien rendre ces mêmes recensions utilisables à la plupart des lecteurs, mais des traductions de traductions faites en des langues différentes et aussi disparates que le latin, l'anglais et le français. Puisque le texte principal était grec et que les autres textes devaient être nécessairement traduits, pourquoi n'avoir pas donné, de chacun des textes

non grecs, une traduction originale grecque ou tout au moins latine, au lieu de multiplier les langues? Le texte slavon et le géorgien dérivant directement d'un original grec, et indirectement, d'un original latin, c'est évidemment dans le sens de leurs origines grecques et latines que ces textes se seraient laissé le plus facilement et le plus sûrement traduire, sans préjudice de leurs leçons propres, mais aussi sans introduction de fausses variantes, telles qu'en produit fatalement toute traduction en une langue nouvelle. Il en serait résulté cet avantage que les comparaisons entre les recensions et leurs collations textuelles auraient pu se faire avec beaucoup plus de précision et de netteté. A titre d'exemple, voici la traduction grecque et latine de la préface dans la recension géorgienne du manuscrit Vatican Borgianus georg. 7 :

Ὄντως ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστι, πρέπον καὶ σωτηριῶδες ἡμᾶς σοι ἀεί καὶ πανταχῇ εὐχαριστίας ἀναπέμπειν, Κύριε ἅγιε, Πάτερ παντοδύναμε, αἰώνιε Θεέ· διὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· δι' οὗ τὴν δόξαν σου αἰνοῦσιν ἄγγελοι, προσκυνοῦσι κυριότητες, τρέμουσιν ἐξουσίαι ἐν οὐρανῶν ὑψίστοις. Τά τε μακάρια σεραφὶν κοινῇ ἀγαλλιάσει λειτουργοῦσι. Μεθ' ὧν καὶ τὰς ἡμετέρας φωνὰς προσδεχθῆναι ἐκέλευσας. Δεόμεθά σου ἱκετικῇ ὁμολογίᾳ λέγοντες.

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare nos tibi, semper et omni modo, gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Deum nostrum, per quem maiestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates in caelorum excelsis, ac beata seraphim socia exsultatione ministrant. Cum quibus et nostras voces admitti iussisti. Deprecamur te, supplici confessione dicentes.

Une simple comparaison de l'un de ces textes avec les textes grecs permet aussitôt de constater un petit nombre de variantes tout à fait nettes, qui dans la traduction française reproduite par l'auteur ([1]) se trouvent offusquées par un ensemble de fausses variantes, dues exclusivement aux exigences de la traduction en cette nouvelle langue. Bref, ce qui nous intéresse, ce n'est point du tout de constater comment M. Peradzé, par exemple, s'est tiré d'affaire pour rendre en français les expressions géorgiennes, ni comment le traducteur

([1]) P. 158.

géorgien s'y est pris pour interpréter en sa langue les tournures grecques, mais bien de retrouver dans la mesure du possible sous sa forme géorgienne le texte grec lui-même. Il se peut que dans sa traduction latine du texte géorgien de notre liturgie (1), H. Goussen, pour s'être laissé trop influencer par la rédaction du canon romain actuel, se soit écarté indûment de son original — une traduction russe du texte géorgien de Tiflis, faite par C. Kekelidzé — et qu'il ait ainsi mérité le reproche que lui fait M. Codrington (2), mais somme toute, son procédé nous paraît incontestablement plus rationnel et plus efficace que celui de son contradicteur. C'est également la méthode suivie par H. Lietzmann dans *Messe und Herrenmahl* (3), ouvrage basé en grande partie, lui aussi, sur des comparaisons de textes originaux ou traduits.

Mais quoi qu'il en soit de ces observations, qui n'affectent pas le fond des choses, à M. Codrington reste le singulier mérite de nous avoir fourni, dans les conditions pratiquement les meilleures possibles, tous les textes jusqu'ici trouvés, ou accessibles, de la liturgie de Saint Pierre. A ce titre déjà, son ouvrage sera pour longtemps, vraisemblablement, pour très longtemps, indispensable à quiconque devra faire usage de l'intéressant et important document liturgique.

A cette édition de textes fait suite un long appendice, qui relève en détail les affinités que présentent ces textes orientalisés avec les textes des anciennes liturgies latines : liturgie romaine, ambrosienne, mozarabe.

L'ouvrage se termine par la liste des ouvrages cités et par un excellent index analytique composé avec autant de méthode que de soin.

***

A l'aide de l'excellent instrument de travail que constitue le livre de Dom de Meester et de M. Codrington, abordons nous-mêmes plus directement l'étude de la liturgie de Saint Pierre, en commençant par sa tradition manuscrite.

(1) H. Goussen, *Die georgische « Petrusliturgie »*, dans Oriens Christianus, N. S., III (1913), pp. 1-15.

(2) P. 26.

(3) Edit. 1ère, en 1926.

Les manuscrits.

Dom de Meester (pp. 12, 14) et M. Codrington (p. 216) énumèrent, l'un et l'autre, neuf manuscrits du texte grec de la liturgie romano-byzantine de Saint Pierre. Ce sont les manuscrits: Athènes, Collection Alexios Kolybas (XIXe s.); Grottaferrata Γβ VII (IXe, X^e ou XIe s.); Panteleimon 5924 (417) (XIXe s.); Paris, B.N. grec 322 (XVIe s.); B.N. Suppl. grec 476 (XVe s.); Vatican grec 1970 (originaire de Rossano, XIIe s.); Vatican Borghesianus, Series I, 506 (de l'an 1581); Vatican Ottobonianus gr. 189 (de Rossano, en l'an 1575); Ottobonianus gr. 384 (de l'an 1581, comme le Borghesianus).

Est-ce à dire qu'il n'y ait plus à trouver d'autres manuscrits de la liturgie grecque de Saint Pierre? Non, sans doute, mais comme nous pouvons difficilement nous rendre compte jusqu'à quel point nos auteurs ont poussé leurs propres investigations, il nous est également malaisé de définir dans quelle mesure d'ultérieures découvertes restent probables ou possibles.

En tout cas une description détaillée des plus importants de ces manuscrits était, nous semble-t-il, d'importance capitale. Ces manuscrits apparaissent-ils tels qu'ils aient pu être utilisés dans la célébration même de la messe ou étaient-ils vraisemblablement réservés à des usages « académiques », pour l'édification des érudits? La liturgie de Saint Pierre se trouve-t-elle seule ou isolée dans tel manuscrit ou y fait-elle partie d'une série de liturgies? Est-elle précédée ou suivie d'autres pièces euchologiques? Si elle est accompagnée d'autres liturgies, dans quel ordre exact se présentent toutes ces pièces? Ces liturgies consistent-elles en de simples anaphores ou comportent-elles en outre l'ordre commun de la messe?

Or, si elles ne négligent pas ces indications, les descriptions que donne de ses manuscrits le catalogue dressé par Dom de Meester, témoignent parfois au delà de ce qu'eût souhaité le lecteur, le souci de la sobriété.

Ainsi un examen plus détaillé du manuscrit de Grottaferrata Γβ VII suggère, sur la composition de cet important manuscrit et la position qu'y occupe la liturgie de Saint Pierre, des conclusions qui ne correspondent pas entièrement avec

celles qu'énonce, en quatre ou cinq lignes de texte, l'indication plus que sommaire fournie par Dom de Meester (1).

Le manuscrit actuel est composé de 23 cahiers, en majeure partie quaternions, soigneusement numérotés en chiffres arabes. Mais dans cette série de 23 cahiers, se distingue, comme sa partie fondamentale, une série de 13 cahiers tous quaternions, excepté le 1er, le 2e et le 10e, qui n'ont que 7 feuillets. Ces 13 quaternions, qui forment les cahiers V-XVII du manuscrit entier, sont marqués des lettres grecques Α, Β, Γ, Δ, Ε, S, Ζ, Θ, Ι, ΑΙ, ΓΙ, ΙΕ, IS, tracées d'une main contemporaine de celles qui ont écrit le texte (2). Entre les cahiers Ζ et Θ, comme entre les cahiers ΑΙ et ΓΙ, ΓΙ et ΙΕ, il manque donc aujourd'hui, chaque fois, un cahier, soit les cahiers Η, ΙΒ et ΙΔ. Ces mêmes 13 cahiers contiennent les feuillets 29r-129r, car le f. 28 est simplement attaché au premier cahier, dont il fait ainsi un quaternion entier. Du feuillet 29r au milieu du f. 119r, l'écriture, que l'on peut faire remonter au Xe siècle et peut-être au delà, semble la même. A partir du milieu du f. 119r, la main change, mais le type de l'écriture, jusqu'au f. 129v, demeure identique à celui des feuillets 29r-119r. Cette série fondamentale de cahiers appartiennent à un euchologe, dont le titre se lit f. 29r: Εὐχολόγιον σὺν Θεῷ. Celui-ci comprend, du f. 29r au f. 113v, une suite d'oraisons appartenant à l'office des heures, puis une série d'oraisons diverses, et vers la fin de cette deuxième collection une exhortation de saint Basile pour le prêtre qui se prépare à célébrer la messe. Avec le f. 114r, le premier du cahier ΙΕ, commence la messe des Présanctifiés, à partir des mots φιλανθρωπίαν εἰς τὸ προσφέρειν σοι δῶρα καὶ θυσίας de l'oraison avant le Pater (Brightman, p. 349, 3 ss.). Elle se termine à la fin du f. 116r. Quelques tropaires pour le temps du carême, deux oraisons pour la bénédiction d'une maison, les oraisons pour la cérémonie du lavement des pieds, au jeudi saint, occupent les feuillets suivants. Au milieu du f. 119r, commence, écrite d'une autre main, la liturgie de Saint Basile — anaphore et ordre commun — laquelle s'interrompt à

(1) C'est à la courtoisie du R. P. Dom Strittmatter O. S. B., que nous devons l'avantage d'avoir pu examiner à loisir le manuscrit de Grottaferrata, qu'il avait, pour son propre usage, fait envoyer à la Biblioteca Casanatense de Rome. Nous lui en exprimons ici, à nouveau, nos meilleurs remerciements

(2) La marque E a presque entièrement disparu (fol. 59r), mais il n'y a guère de doute possible sur sa présence.

la fin du f. 129v par les mots Εὐχαριστοῦμέν σοι δέσποτα... ψυχῶν ἡμῶν ὅτι καὶ τῇ παρούσῃ ἡμέρᾳ κατηξίωσας ἡμᾶς τῶν ἐπουρανίων σου de la prière d'action de grâces après la communion (Brightman, p. 395, 34). Tout à fait pareils aux ff. 29r-119r, tant par leur aspect que par leur écriture, sont les ff. 1-13r, c'est à dire le cahier I et les 6 premiers feuillets du cahier II. Ils contiennent la liturgie de Saint Jean Chrysostome, c'est à dire l'anaphore avec l'ordre commun, à partir de l'oraison du premier antiphone (Brightman, p. 364, 23). Au cahier I il manque en effet son premier feuillet et la numération actuelle commence à partir du deuxième. La fin du f. 13r, le f. 13v, les ff. 14 et 15, qui forment la fin du cahier II, les ff. 16-23, 24-27, qui constituent le cahier III — marqué Γ (1) — et le cahier IV, le f. 28, comprennent une longue série de formules de prière opisthambonos et de quelques autres oraisons. Au point de vue paléographique, ils offrent un contraste complet avec les ff. 1-13r, notamment par leur écriture plus récente.

La liturgie de Saint Chrysostome des ff. 1-13 appartient-elle aussi à l'euchologe des cahiers V-XVII ? Certaines raisons le feraient croire, mais d'autres, plus fortes, démontrent l'impossibilité de la chose. Où placer dans cet euchologe le cahier et trois quarts que couvre le texte de cette liturgie ? A la suite du cahier XVII ? Mais le retour à l'écriture des ff. 29r-119r, après celle des ff. 119r-129v, serait étrange. Au reste le cahier II, qui est pourtant entier, ne porte aucune marque, comme le font les cahiers V-XVII. Les quatre derniers cahiers, de XX a XXIII, du f. 147 au f. 173, forment également entre eux une série, le 1er, le 3e et le 4e étant marqués des lettres Γ, E et Z, la marque Δ du 2e ayant vraisemblablement disparue par suite d'une coupure. Ces cahiers, complétés par le cahier XIX, ff. 138-146, que son contenu nous amène à leur adjoindre, contiennent l'office du grand habit monastique, l'ordre de son imposition, des messes pour les jours subséquents à cette cérémonie, deux séries, très fragmentaires, d'évangiles.

(1) Plus anciennement le feuillet 16r semble avoir été marqué de la lettre Z ou des lettres IZ. Ce quaternion, ff. 16-23, aurait-il eu sa place après le quaternion XVII, actuellement le dernier de l'euchologe? Le feuillet 24, premier du cahier IV, montre un grattage à l'endroit normal de la marque. Déjà A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, 1883, pp. 257-259, avait remarqué le caractère composite du manuscrit, mais la description qu'il en présente est imprécise. Pour lui le « codex vetustissimus » se termine avec le f. 167. Qu'est-ce à dire?

Reste ainsi le cahier XVIII, des ff. 130-137, lequel contient du milieu du f. 131r à la fin du f. 137v la liturgie de Saint Pierre. L'opposition entre ce cahier et les cahiers V-XVII est complète. L'écriture, dont nous avons peine à déterminer l'age précis, apparait plus négligée, jaunie et en beaucoup d'endroits, presqu'entièrement déchargée. De ci de là, quelques mots sont grossièrement barbouillés de rouge et de jaune. Rien de plus gauche que le carré oblong et cloisonné, tracé à l'encre rouge en tête de la liturgie, au milieu du f. 131r. Il contraste avec les enluminures, pourtant rudimentaires, qui marquent le commencement de l'euchologe (f. 29r), et quelques autres en-têtes. Le parchemin est mince, rattatiné, mal coupé.

Et pourtant, par son texte, cette liturgie se rattache à celle de Saint Basile, qui dans le manuscrit actuel la précède immédiatement. En effet, le f. 130 et le f. 131r contiennent la dernière partie de la liturgie de Saint Basile à partir du point où elle se terminait au f. 129v, à savoir la deuxième partie de l'oraison d'action de grâces (Brightman, 395, 33 ss.); les invitations diaconales Ἀντιλαβοῦ, Τὴν ἡμέραν, et l'ecphonèse du célébrant Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιασμός; les formules du renvoi (Brightman, p. 397); l'indication de l'oraison opisthambonos: Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τοῦ ἁγίου Βασιλείου προεγράφη; l'oraison Εἰς καταστεῖλαι (καταστηλαι) τὰ δῶρα εἰς φυλάκιον, commençant par les mots Ἤνυσται καὶ τετέλεσται (Brightman, 344, a, 22 ss.); enfin deux formules d'oraison opisthambonos, dont la première commence ainsi: Τελέσαντες τὴν ἱερὰν λειτουργείαν, l'autre s'intitule oraison opisthambonos pour la dédicace. Toutefois la continuité entre la fin du f. 129v et le commencement du f. 130r n'est pas parfaite; au lieu de continuer le texte de l'oraison exactement à l'endroit où l'avait laissé le f. 129v, en écrivant aussitôt: καὶ ἀθανάτων μυστηρίων, etc., le copiste des ff. 130-137 a repris le texte plus haut, de façon à répéter les mots ὅτι καὶ τῇ παρούσῃ ἡμέρᾳ κατηξίωσας ἡμας τῶν οὐρανίων σου (Brightman, p. 395, 33 ss.). Il est étrange aussi que la formule de l'oraison opisthambonos, prescrite comme normale dans le texte même de la messe, y soit appelée *Oraison de saint Basile* et que son texte soit à chercher plus haut (προεγράφη). Où le trouver, ce texte? A la fin de la liturgie de Saint Chrysostome? Dans la longue série de formules d'oraison opisthambonos adjointe à cette liturgie? Ni ici, ni là, nous n'avons réussi à le découvrir (1).

(1) Il convient néanmoins d'observer que la prière opisthambonos de Saint Basile (Brightman, pp. 343-344), est, pour ses deux premiers tiers,

D'ailleurs la liturgie de Saint Pierre comprend, elle aussi, un renvoi énigmatique, qui vise cette fois la prière pour les morts : Κύριε, Κύριε τῶν θλιβομένων, laquelle se récite après les antiphones du commencement de la messe (1). Après l'indication des premiers mots de cette formule, une rubrique ajoute: Ζήτει ὄπισθεν, εἰς τὸ εὐχολόγιον. Ὄπισθεν signifie normalement, plus tard, ci-après, plus loin, mais le mot s'emploie parfois aussi dans le sens contraire de ci-devant, ci-dessus, plus haut, et par conséquent il se pourrait que la rubrique en question désigne l'euchologe des cahiers V-XVII. En fait, néanmoins, cet euchologe ne contient pas l'oraison Κύριε, Κύριε τῶν θλιβομένων et nous l'avons cherchée également en vain parmi les formules d'oraison opisthambonos des cahiers II-IV. Tout compte fait, puisqu'il y a en outre des motifs de croire que l'euchologe des cahiers V-XVII fut écrit à Constantinople (2), nous avons le droit de penser que la liturgie de Saint Pierre n'a été ajoutée que bien postérieurement, et cela, vraisemblablement, quand cet euchologe avait quitté son lieu d'origine et se trouvait peut-être déjà dans l'Italie méridionale. Par la même occasion, la liturgie de Saint Basile aurait été complétée d'après un texte de cette liturgie qui, avec celui de la liturgie de Saint Pierre, faisait partie d'un euchologe aujourd'hui perdu. En tout cas, rien ne nous autorise à affirmer que la liturgie de Saint Pierre ait fait vraiment partie du vieil euchologe conservé dans notre manuscrit, ni par conséquent qu'elle ait jamais été en usage à Constantinople même.

Le format du manuscrit, si incommode qu'il nous paraisse aujourd'hui, est normal (0,17 m. × 0,12 m.).

Pour le manuscrit Vatican gr. 1970, tout aussi important que celui de Grottaferrata, une analyse détaillée de son contenu était également fort souhaitable. Ce manuscrit comprend tout d'abord les ordres, entiers ou fragmentaires, pour la préparation du myron et les autres solennités du jeudi saint, ff. 1, 6-10 ; pour la consécration d'une église et l'érection d'un

---

identique à la prière du deuxième antiphone (p. 311), aujourd'hui encore en usage (p. 366). Or le manuscrit de Grottaferrata présente cette dernière formule, tant dans la liturgie de Saint Jean Chrysostome (fol. 1r), que dans celle de Saint Basile (f. 119v).

(1) Edit. H. W. Codrington, p. 130, l. 23.

(2) A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, etc., p. 259.

autel, pour l'ordination diaconale, ff. 11, 13-14 ; quatre tronçons de la liturgie de saint Basile, anaphore et ordre commun, ff. 2-5 : 15-16 ; 17-18 ; ensuite la liturgie de saint Jean Chrysostome, à partir de l'oraison des catéchumènes, ff. 18-25ᵛ ; celle des présanctifiés, ff. 25ᵛ-30ᵛ ; celle de Saint Pierre, ff. 30ᵛ-39ᵛ (si on lui adjoint la prière O Θεὸς τῶν πνευμάτων) (1) ; celle de Saint Marc, ff. 39ᵛ-61ᵛ ; celle de Saint Jacques ff. 62ʳ-104ʳ. A cette dernière messe fait suite une longue série de pièces liturgiques assez disparates et de moindre intérêt. Plus qu'un euchologe destiné à l'usage pratique, ce manuscrit constitue donc fondamentalement un recueil des principales liturgies de l'Orient et de l'Occident. Au reste, comme il ne compte pas moins de 242 feuillets et que son format ne dépasse pas 0,17 m. $\times$ 0,14 m., sa manipulation en est rendue si malaisée, qu'il pourrait difficilement avoir été employé tel quel dans la célébration de la messe. Toutefois, lui aussi présente plusieurs renvois de la liturgie de Saint Pierre à une autre liturgie, laquelle, cette fois, est très clairement désignée : c'est la première des liturgies du manuscrit, celle de Saint Basile. Le premier renvoi, f. 32ʳ, est pour la prière Δέσποτα Κύριε... ...ὁ καταστήσας (Brightman. 312, 15, ss.) et s'exprime ainsi : Ζήτει εἰς τὴν λειτουργίαν τοῦ ἁγίου Βασιλείου. La même référence est ensuite répétée pour les prières : Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὴν ἐκτενῆ ταύτην ἱκεσίαν, f. 32ᵛ, Οὐδεὶς ἄξιος, f. 33ʳ, Πρόσχες Κύριε Ἰησοῦ, f. 37ᵛ (Brightmann, 314. 30-315 ; 318 ; 341, 7 ss.), mais avec cette précision en plus que la liturgie de Saint Basile y est dite précéder celle de Saint Pierre : προεγράφη (2). La première, la deuxième et la quatrième de ces prières se retrouvent en effet dans les fragments de la liturgie de Saint Basile que nous avons mentionnés plus haut (3). Celui de la troisième correspond à une lacune dans cette même liturgie.

Dans les manuscrits Borghesianus I, 506, Ottobonianus gr. 189, Paris B. N. gr. 322, ces indications se retrouvent toutes quatre, mais dans le deuxième de ces manuscrits, à la mention de la liturgie de Saint Basile a été substituée celle

(1) Edit. H. W. Codrington, pp. 144-145.
(2) Edit. H. W. Codrington, pp. 138, 23 ; 139, 23 et 30 ; 143, 34.
(3) Fol. 2, 4 et 14ʳ.

de la liturgie de Saint Chrysostome [1]. Et cependant, tel qu'il est maintenant, ce même manuscrit ne contient aucune liturgie avant celle de Saint Pierre. Est-il donc un simple fragment d'un manuscrit autrefois complet? Ou la copie partielle d'un manuscrit intermédiaire entre le Vatican gr. 1970 et lui-même, dans lequel la liturgie de Saint Pietre était précédée de celle de Saint Chrysostome? A ces questions un examen plus attentif du document fournit un principe de solution. Nous l'esquissons plus loin.

Des autres exemplaires connus de la liturgie de Saint Pierre, aucun ne contient des renvois semblables à ceux des trois manuscrits que nous venons de nommer.

Le manuscrit Paris B. N. suppl. gr. 476 ne comprend-t-il que les deux liturgies de Saint Jacques et de Saint Pierre? Fut-il destiné ou non à l'usage pratique? Une fois de plus, le lecteur en est réduit à devoir recourir lui-même au document, s'il veut résoudre ou, du moins, tenter de résoudre ces questions.

Le manuscrit Borghesianus, Ser. I, 506, dont nous montrerons plus loin le particulier intérêt, outre la liturgie de Saint Pierre, comprendrait seulement celle de Saint Marc. Mais comment se fait-il alors que la liturgie de Saint Pierre, tout en étant la première des deux, ne commence qu'au f. 4r? Que représentent les trois premiers feuillets? Et quel est donc ce mystérieux manuscrit Borghesianus que des heures de recherches dans les catalogues de la Vaticane ne nous ont pas permis jusqu'ici de repérer? N'a-t-il pas une cote nouvelle sous laquelle il aurait mieux valu le désigner?

Le manuscrit Ottobonianus gr. 189, qui est loin de manquer d'intérêt — il fut écrit en 1575, dans le même monastère que le Vaticanus gr. 1970 — est un manuscrit composé de fragments. L'inscription qui se lit au f. 29v : Questa missa lo o copiata jo fra Joñes baptista villano monaco de santa Maria del pat(ir) die 12 8bris 1575, démontre, semble-t-il, que ces ff. 1-29 formèrent un tout séparé. Au reste le manuscrit entier ne contient aucune autre pièce liturgique [2].

(1) Edit. H. W. Codrington, variantes de *O* aux pages et lignes indiquées dans la note 2 de la page 248.

(2) E. Feron et F. Battaglini, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*, 1893, p. 107-10?.

Une analyse quelque peu détaillée du manuscrit Paris B. N. gr. 322 nous mettrait sans doute en mesure de déterminer plus sûrement sa relation avec l'édition de Lindanus et avec la réédition de Jean de Saint-André. Faut-il inférer des indications données par Dom de Meester que ce manuscrit, écrit au XVIe siècle, présente exactement les mêmes documents — double texte, traduction et notes — que l'édition de Lindanus, parue en 1589, et cela dans la même disposition en quatre colonnes? Non, sans doute. Cette description vise vraisemblablement, non pas le manuscrit lui-même, mais l'édition; elle n'affirme pas d'autre relation entre celle-ci et le manuscrit que l'identité du texte grec. Mais quand bien même le manuscrit parisien serait exactement pareil à l'édition de Lindanus, par son contenu et par sa disposition, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner beaucoup. La collation des textes grecs révèle en effet, entre le manuscrit et l'édition, une parenté si étroite qu'elle suppose une dépendance directe (1), voire immédiate, d'un texte par rapport à l'autre et une dérivation telle qu'elle n'a pu se produire que de l'édition au manuscrit (2). Ajoutons que cette constatation vaut également pour la réédition de Saint-André.

Le texte slavon de la liturgie de Saint Pierre ne nous est parvenu que dans un manuscrit du XVIIIe siècle, appartenant au monastère serbe de Khilandar au Mont Athos. Des notes de P. Uspenskij, nous savons que dans ce manuscrit la liturgie de Saint Pierre est suivie immédiatement de celle de Saint Jacques (3). Or cette disposition est particulière aux exemplaires géorgiens et exactement contraire à l'ordre observé dans les manuscrits grecs de la recension, à laquelle se rattache le texte slave.

Dom de Meester (pp. 14-15) et M. Codrington (p. 216) men-

(1) Edit. H. W. Codrington, pp. 137-145, var. 31v, 10; 32r, 4, 5, 6, 32v, 1, etc. Toutes ces leçons se retrouvent en effet dans le texte de Lindanus et Jean de Saint-André.

(2) Edit. H. W. Codrington, pp. 137-145, var. 33r, 7; 34r, 7; 34v, 5; 35r, 3; leçons qui a l'encontre des variantes indiquées dans la note précédente, s'opposent aux leçons propres des textes édités par Lindanus et par Jean de Saint-André.

(3) H. Goussen, *Die georgische « Petrusliturgie »*, in Oriens christianus, N. S. III (1913), p. 1.

tionnent trois manuscrits du texte géorgien de la liturgie de Saint Pierre: un kontakion (manuscrit en forme de rouleau) enregistré avec le n. 257 dans la liste des monuments géorgiens dressée en 1810 par le recteur du séminaire théologique de Thelav (au nord-est de Tiflis, dans le Caucase) (¹); le manuscrit du Musée ecclésiastique de Tiflis 81 (non pas 87!), écrit durant les années 1705-1724 (²); le manuscrit Vatican Borgianus georgianus 7, du XIᵉ ou XIIᵉ siècle. Dans le deuxième de ces manuscrits, la liturgie de Saint Pierre est suivie par celle de Saint Jacques, dans le troisième, par celle de Saint Jacques et par celle de Saint Basile. De plus, les ff. 1-34 du manuscrit de Tiflis contiennent une instruction de Saint Basile sur la prière et sur diverses vertus. Celui du Vatican semble ne comprendre que les trois liturgies. Par contre, que peut bien recéler, outre la liturgie de Saint Pierre, le kontakion nommé en premier lieu, lequel ne compte cependant pas moins de 270 feuillets? Y a-t-il quelque vraisemblance que d'autres exemplaires géorgiens de la liturgie de Saint Pierre puissent encore être découverts? Par la force des choses, ces questions restent présentement sans réponse. Toutefois sur la possibilité de trouver d'autres manuscrits géorgiens de notre liturgie, le lecteur trouvera des informations utiles dans l'étude de H. Goussen (³).

Les éditions et les traductions modernes.

Les éditions et les traductions de textes édités sont énumérées par Dom de Meester à la suite des manuscrits (pp. 15-16). Nous nous limiterons à joindre à ces indications quelques observations complémentaires sur les deux premières éditions.

(¹) A. Tsagareli, Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской письменности, Fasc. III, p. 266.

(²) Sur ce manuscrit v. Corn. Kekelidze, Литургическіе грузинскіе памятники, etc., Tiflis, 1908, pp. 200-206.

(³) *Die georgische Petrusliturgie*, in Oriens christianus, N. S., III (1913), pp. 4-5, avec la note de p. 5. Sur l'intégrité du texte de la liturgie de Saint Pierre dans le manuscrit du Vatican, Goussen (p. 6) s'est par contre étrangement mépris, tandis que sur les manuscrits de Jérusalem et du Sinaï, ses informations ne sont pas à jour. V. A. Tsagareli, Памятники грузинской старины въ Святой Землѣ и на Синаѣ, ds Православный Палестинскій Сборникъ, t. IV (1888), Fasc. I, pp. 143-310.

L'édition de Lindanus est en quelque mesure posthume, puisqu'elle date de l'été 1589 — le privilège royal est du 2 août de cette année — et que l'auteur mourut le 2 novembre 1588. Aussi la préface *Ad lectores* est-elle, non pas de l'éditeur, mais de l'imprimeur, Christophe Plantin. Elle parle en ces termes du travail de Lindanus:

> Damus... D. Petri Liturgiam quam ex amplissima et instructissima Guglielmi Cardinalis Sirleti bibliotheca Reverendissimus Wilhelmus Lindanus, Episcopus Gandavensis, cum ante aliquot abhinc annos Romae versaretur, ab erudito librario, eoque Graeco, sibi descriptam in Latinum sermonem convertit, ad utilitatemque communem typis exprimendam curavit.

Dans l'*Apologia pro eadem D. Petri Apostoli Liturgia*, l'auteur lui-même présente ainsi son œuvre (p. 79):

> Hanc autem (la liturgie de Saint Pierre) doctissimus vir... Illustrissimus D. Gulielmus Sirletus... diligentissima est perquisitione consecutus. Quam citra invidiam nobis candide communicavit, pulcherrima certe calographia depictam, ut impressam non pauci spectatores iudicaverint. Hanc modo in publicum Graeco latinam proferimus, ut concordia Ecclesiae catholice sarciatur felicius et ut ambigentes sua in fide catholica et apostolica robustius confirmentur...

Or l'*Apologia* fut écrite, semble-t-il, en 1586 (1). A cette date le petit ouvrage, en tant qu'il intéresse directement la liturgie de Saint Pierre, était donc achevé en manuscrit. Il comportait le texte du canon romain, le texte grec de la messe de Saint Pierre, la traduction latine de celui-ci, des notes, les *Annotationes*, l'*Apologia* elle-même. De plus, nous savons que Lindanus fit à Rome deux séjours: l'un en 1578 et 1579, l'autre, commencé à la fin de 1584 et prolongé vraisemblablement jusqu'à sa translation, en 1588, au siège épiscopal de Gand (2). Est-ce pendant le premier de ces séjours

(1) Ceci résulte du fait qu'à la p. 108 de l'*Apologia*, l'édition de la liturgie grecque de Saint Marc, publiée en 1583 par Jean de Saint-André, est dite avoir paru «ab hinc triennio». Sur cette édition de la liturgie de Saint Marc, v. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Vol. I, Eastern liturgies, p. lxiii.

(2) W. Koch, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 1934, 581.

ou pendant le second que Lindanus obtint du Cardinal Sirleto une copie de la liturgie grecque de Saint Pierre? Diverses raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, nous font penser que cette communication eut lieu à la fin de 1584 ou en 1585 ([1]). Toutefois ce ne fut pas après cette dernière année, le Cardinal Sirleto étant mort le 6 octobre 1585, et nous pouvons donc croire que, quand bien même Lindanus aurait quitté Rome avant 1588, il aurait pu emporter son édition entièrement composée, y compris sans doute le commentaire *De actione missarum*, œuvre de Florus de Lyon (PL 119, 15-72), dont la Vaticane possède deux manuscrits.

D'où vient le titre qu'aurait porté, d'après le catalogue de Dom de Meester (pp. 15-16), l'édition de la liturgie de Saint Pierre publiée en 1595 par le chanoine Jean de Saint-André? Nous ne saurions le dire. Le titre original, conservé dans les rééditions subséquentes, est celui-ci: « Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου, *Missa apostolica seu divinum sacrificium S. Apostoli cum canone latino Sanctae Ecclesiae romanae et notis,* Βασιλεῖ ἀγαθῷ κρατερῷ τ' αἰχμητῇ, Apud Federicum Morellum Architypographum Regium M D XCV. A part la translation des mots *Missa apostolica seu* (pour *sive*) après les mots grecs, toute la première partie de ce titre est identique à celui de Lindanus, mais, par contre, la deuxième partie exclut toute mention de ce premier éditeur et de son œuvre. Seulement à la p. 38 de l'ouvrage, où commence l'extrait des *Annotationes* de Lindanus, celui-ci est nommé comme leur auteur.

On ne pouvait mieux faire pour donner l'impression que l'édition de 1595 était une œuvre toute nouvelle, sans emprunt à l'ouvrage de l'évêque de Gand autre que ses *Annotationes*. Et pourtant, la comparaison que nous avons faite des deux opuscules, a suffi à nous persuader que l'édition de Jean de Saint-André ne fait que reproduire, jusque dans ses moindres détails, celle de Lindanus. La seule différence est en ceci, qu'au lieu de la disposition en quatre colonnes adoptée par Lindanus, dans l'édition nouvelle, le texte grec de la liturgie de Saint Pierre et sa traduction se font face d'une page à l'autre, tan-

([1]) Lindanus raconte lui-même qu'il était à Rome lorsque mourut F. Torres S. J., c'est à dire le 21 novembre 1584. Or, semble-t-il, il était encore en ce moment à la recherche de ses documents.

dis que le texte du canon romain moderne se trouve, à partir de la p. 17, dans la marge du texte grec, les notes, avec quelques omissions, dans celle de la traduction. En outre, l'omission de l'*Apologia* et du commentaire sur la messe a permis de réduire l'opuscule parisien à 50 pages de petit format, au lieu des 215 de l'édition anversoise. Un autre détail confirme nos inductions. La dédicace au Cardinal Pierre de Gondy, archevêque de Paris, est datée: « An. S. M D XCV Kal. Octobr ». Or à cette date, venait précisément d'expirer (le 2 août 1595) le privilège royal accordé à Chrisostophe Plantin pour l'édition de la liturgie de Saint Pierre.

D'autre part, le *Breve monitum ad D. Petri Apostoli Liturgiam,* contenu dans un fascicule annexé à son opuscule par Jean de Saint-André lui-même, semble-t-il, et adressé par lui au Cardinal de Gondy, commence en ces termes: « Non putem vir ornatissime te dubitare quin ea quae superioribus diebus excusa prodiit D. Petri Liturgia, ad me a Patriarcha Constantinopolitano missa, vera sit et genuina, non ficta et simulata »... Le texte de la liturgie de Saint Pierre aurait été ainsi envoyé au chanoine parisien par le patriarche de Constantinople! Si ce n'est pas là une supercherie imaginée pour dissimuler un plagiat, cela en a toutes les apparences.

Pour sauver néanmoins la bonne foi du digne chanoine, grand éditeur de liturgies grecques, il suffirait peut-être que le manuscrit aujourd'hui coté Paris B. N. gr. 322, copié sur l'édition de Lindanus, comprenne les mêmes pièces que celle-ci, a part les *Annotationes*, l'*Apologia* et le commentaire sur la messe, et les présente dans le même ordre. Nous pourrions dès lors supposer qu'à peine copié, cet exemplaire ait été expédié à Constantinople et de là renvoyé à Jean de Saint-André, qui l'aurait accueilli comme l'original d'une œuvre inédite. Mais le manuscrit parisien est-il de fait ainsi constitué? Et quelle vraisemblance faut-il reconnaître à ces étranges allées et venues, réalisées dans l'intervalle de quelques années? Au reste cette hypothèse n'explique pas pourquoi Jean de Saint-André s'est tu si absolument sur le travail, tout identique au sien, publié six ans auparavant par l'évêque de Gand, ouvrage qu'il utilisa certainement, puisqu'il réédita avec le nom de leur auteur les *Annotationes* de Lindanus. Reconnaissons plutôt dans le procédé de l'éditeur parisien un trait de mœurs littéraires, dont

les hommes du XVI[e] siècle étaient loin de se formaliser au même point que nous.

C'est l'édition de Jean de Saint-André qui fut recueillie en 1624 dans le *Bibliothecae Veterum Patrum seu Veterum Scriptorum Ecclessiasticorum tomus secundus graeco-latinus*, pp. 116-125, et passa de là dans le t. XII de la *Margarini de la Bigne Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, rééditée en 1644 et, de nouveau, en 1654 (pp. 360-369 et 360-367). On la retrouve plus tard encore dans le livre de J. Alb. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Pars Tertia, Hamburgi, 1719, pp. 159-179. Au contraire, la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* de Lyon, dans son t. II, pp. 14-16, reproduisit, sans le texte grec toutefois et sans les *Annotationes*, la traduction de Lindanus sous ce titre : *Missa apostolica sive divinum sacrificium sancti Apostoli Petri edita studio, et ex interpretatione Gul. Lindani Episcopi Gandavensis*, l'ayant empruntée *Ex tom. II Disertationum* (sic) *P. Phil. Labbe in Bellarminum.*

Quel est le manuscrit grec qui se trouve à la base de l'édition de Lindanus? Seuls entrent en considération le manuscrit Paris B. N. gr. 322 et le Borghesianus I, 506. Mais le premier, au lieu d'être l'original de l'édition, en est une copie. Il ne reste donc que le manuscrit de la Vaticane, lequel est une très belle copie du Vatican gr. 1970, ornée de 43 miniatures et exécutée à Rossano au mois de décembre 1581 par le Frère Boniface, moine au monastère de la très sainte Mère de Dieu « del Patir ». A ce manuscrit s'appliquent donc parfaitement les indications de Lindanus citées plus haut, et la date de sa confection concorde pleinement avec les années au cours desquelles le texte de la liturgie de Saint Pierre fut communiquée à Lindanus. Enfin le fait que celui-ci aurait rédigé son édition à Rome même, rend inutile la supposition d'une nouvelle copie intermédiaire entre le Borghesianus et l'original remis par lui à son imprimeur. On peut donc rapporter à la confection de cet original l'information donnée par Christophe Plantin, d'après laquelle Lindanus aurait traduit en latin la liturgie de Saint Pierre « ab erudito librario, eoque Graeco, sibi descriptam », si tant est qu'on veuille prendre à la lettre cette assertion, faite de longs mois après la mort de l'évêque de Gand.

Mais l'argument décisif pour reconnaître dans le texte du Borghesianus l'original de l'édition princeps est la comparaison

des leçons propres à ce manuscrit. — M. Codrington a pris soin de les recueillir — avec les leçons particulières du texte imprimé (1).

Les manuscrits des documents bilingues.

Les deux recensions bilingues nous sont conservées chacune par un manuscrit. La première par le manuscrit 33 (auparavant 62) du monastère de la Mère de Dieu à Khalqi (dans l'île Heybeli, près de Constantinople), la deuxième dans le manuscrit F 93 sup. de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. Le manuscrit de Khalqi, écrit lui-même au Xe siècle, contient ajouté d'une main du XIIIe siècle dans les marges et dans les espaces demeurés blancs des feuillets 122, 123r, 171, 172 et 180r, le texte grec et latin de la messe romaine depuis le *Dominus vobiscum* avant la préface, jusqu'à l'action de grâces finale. Malheureusement le manuscrit est devenu introuvable, paraît-il, et M. Codrington a dû se contenter de reproduire la partie du texte éditée en 1893 par A. Papadopoulos-Kerameus, laquelle se termine, assez étrangement, avec les mots: « atque ab aeterna damnatione » de l'oraison *Hanc igitur*. Le même éditeur nous fournit au sujet du texte de Khalqi quelques informations de première importance que nous regrettons de ne pas voir reproduites par Dom de Meester et M. Codrington. Le manuscrit 33 de Khalqi fut offert en l'an 1082-1083 par un certain Macaire hiéromoine à un monastère de la Mère de Dieu, dite Θαλαμιώτισσα, dont il était prohégumène. Or ce monastère pourrait bien être précisément le monastère de Khalqi. C'est encore dans ce monastère, semble-t-il, que fut insérée, vers 1204, notre liturgie de Saint Grégoire « Dialogos ». Mais il s'en faut qu'elle soit seule à l'avoir été. Dans les marges et les espaces demeurés libres du manuscrit, se trouvent encore six opuscules ou extraits d'œuvres de divers auteurs et trois opuscules anonymes, ces derniers si voisins les uns des autres par le style, qu'on peut les considérer comme l'œuvre

(1) Edit. H. W. Codrington, p. 137-145, var. 31r, 5; 31v, 8; 32r, 6; 33r, 6; 34r, 1; 37r, 6; 38v, 3, variantes qui sont aussi les leçons du texte de Lindanus. Les variantes de P 322 qui s'opposent aux leçons de Lindanus, s'expliquent facilement par l'effet de corrections opérées par l'éditeur. Telles sont, par exemple, les variantes 31v, 2; 32, 2; 35r, 3.

d'un même auteur, membre apparemment du monastère de la Mère de Dieu à Khalqi. C'est à cette série d'opuscules que A. Papadopoulos-Kerameus rattache notre texte liturgique. Toutes ces pièces adventices sont écrites d'une même main, laquelle est très vraisemblablement celle de l'auteur des opuscules anonymes, et, détail particulièrement intéressant pour fixer la signification du document liturgique, elles sont toutes, les extraits comme les opuscules, des documents polémiques dirigés contre les Latins. La messe vient en quatrième lieu, entre une réplique du patriarche Jean Camatéros (1198-1206) au pape Innocent III et un texte, autrement inconnu, de Démétrios Tornikés ou Tornikios (v. 1193) (1).

Le manuscrit de l'Ambrosienne a été utilisé par M. Codrington au moyen de photographies. Son édition du document liturgique et celle donnée par A. Heisenberg en 1923 nous démontrent que le texte du manuscrit milanais en occupe les ff. 1, 3 et 4 et s'étend des mots « qui tibi offerunt » du *Memento* des vivants dans le canon romain, jusqu'à la fin de la messe de ce même rite; qu'il est malheureusement lacuneux à l'extrême, ou, pour parler plus exactement, se trouve réduit à un dixième à peu près des mots. Le texte édité par A. Heisenberg résulte donc pour les neuf dixièmes d'une reconstitution, à laquelle a peut-être servi le manuscrit de Khalqi. M. Codrington reproduit cette reconstruction (pp. 121-129), excepté les quelques mots latins du dernier feuillet, sur la place duquel Heisenberg s'était mépris.

Le texte de la liturgie publié par Papadopoulos-Kerameus et celui du manuscrit milanais ne se couvrent donc que pour une toute petite partie, qui va du milieu du *Memento* des vivants jusqu'au troisième quart de l'oraison *Hanc igitur*. De plus, le texte conservé par le deuxième manuscrit ne comporte dans cette partie commune, que 90 paroles entières : tout le reste a été complété ou suppléé de façon plus ou moins conjecturale et avec plus ou moins de bonheur. Dans le manuscrit Milanais, comme dans celui de Khalqi, notre document liturgique apparait dans un contexte entièrement polémique et

(1) A. Papadopoulos-Kerameus, *Documents grecs pour servir à l'histoire de la 4me croisade (Liturgie et reliques)*, Revue de l'Orient latin, I (1893), pp. 540-555. Le texte de la liturgie se lit aux pp. 544-551.

anti-latin. Le manuscrit Ambrosien le présente parmi les écrits de Nicolas Mesarites qui ont trait à sa dispute, du 30 août 1206, avec le Cardinal légat Benoit et le patriarche latin Thomas Morosini (1).

Nous puiserons bientôt dans les considérations que nous venons de faire sur les manuscrits et les éditions anciennes de la liturgie de Saint Pierre, d'utiles arguments pour résoudre les problèmes, plus importants et plus intéressants, qui concernent le caractère fondamental de ce document, ses origines et son histoire.

JEAN M. HANSSENS, S. I.

(1) A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II. *Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208* (Sitzungsb. der Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philolog. u. hist. Kl., 1923, 3. Abhandl.), München, 1923. Le texte de la liturgie se trouve pp. 46-52. Cfr. ARMIDIUS MARTINI et DOMINICUS BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. I, 1908, pp. 350-408. Ce catalogue ne signale pas les fragments de la liturgie de Saint Pierre, mais analyse leur contexte.

Observations sur le « Menologium Graecorum » et ses multiples tirages.

Tout le monde connaît la belle édition du *Menologium Graecorum* publiée en 1727, grâce à l'appui et sous le nom du Cardinal Annibal Albani, neveu de Clément XI (1). C'est à lui seul que le titre l'attribue. Mais l'Avertissement du *Typographus Candido Lectori* nomme discrètement Joseph Simon Assémani comme l'auteur de la traduction latine pour les six premiers mois de l'année (celle des six autres mois appartenant à diverses personnes et, en particulier, à Clément XI lui-même, dans sa jeunesse). Encore, le rôle du traducteur aurait-il été seulement de réviser et refondre une ancienne version d'Arcudius. Mais ce sont là paroles de modestie ou formules de cour. Le véritable auteur de l'édition est Assémani (2). C'est à lui que nous devons en attribuer à la fois les mérites et les défauts.

La partie typographique est admirable. Trois volumes in-folio, aux grandes marges, imprimés sur un papier dont la force défie le temps. Des caractères grecs d'une élégance et d'une netteté extrêmes

(1) *Menologium Graecorum*, jussu Basilii imperatoris graece olim editum, munificentia et liberalitate Sanctissimi Domini Nostri Benedicti XIII in tres partes divisum nunc primum graece, et latine prodit, studio et opera Annibalis Tit. S. Clementis Presbyteri Card. Albani S. R. E. Camerarii, et Basilicae Vaticanae Archipresbyteri. Urbini MDCCXXVII. Ex typographia Venerabilis Cappellae SS.mi Sacramenti. Apud Antonium Fantauzzi Typographum, et Characterum Fusorem.

(2) Ceci est expressément reconnu par le R. P. Delehaye et par M. Pio Franchi de' Cavalieri, dans les travaux que nous aurons à citer un peu plus loin. La chose, du reste, n'est pas contestée.

(l'Avertissement nous dit qu'ils sont dus à la générosité de Benoît XIII): assez de sigles et de ligatures pour mettre vie et variété dans le texte; pas assez pour le rendre difficile à lire. Une illustration — je parle de la reproduction des miniatures — qui ne répond plus, sans doute, à nos exigences modernes; mais qui néanmoins rend, autant qu'il était possible, le caractère de l'original, et dont la fidélité, à coup sûr, est bien au-dessus de ce que l'on trouve en quantité d'ouvrages célèbres de même époque.

Il est clair que, pour tous ceux qui peuvent utiliser la grande édition phototypique du manuscrit grec 1613, publiée par la Bibliothèque Vaticane en 1907 ([1]), celle du *Menologium Graecorum* n'a plus qu'un intérêt de curiosité. Mais l'édition moderne, coûteuse et rare, tirée à cent exemplaires, n'est pas à la portée de tout le monde; et qui ne peut l'atteindre trouvera encore quelque profit, même pour la connaissance des miniatures, à employer celle d'Assémani.

Cette dernière dût avoir un assez fort tirage, car on la trouve dans toutes les bibliothèques théologiques tant soit peu fournies et dans les bibliothèques de caractère général. Elle a été souvent utilisée par les hagiographes et les liturgistes. Elle a été reproduite, mais seulement pour le texte grec et latin, dans la Patrologie grecque de Migne ([2]).

Par tous ceux qui en ont parlé, elle a toujours été considérée comme unique. Et on peut dire qu'elle l'est en effet. Rien, dans le titre de tous les exemplaires que nous avons eus entre les mains, n'indiquait qu'il y eût eu plusieurs éditions ou plusieurs tirages. Et cependant, à notre grande surprise, nous avons constaté que ces exemplaires différaient entre eux profondément. A tel point que nous ne savons si nous en avons jamais rencontré deux absolument pareils ! Et les différences, qui portaient surtout sur l'illustration, semblaient ne pas avoir épargné le texte.

Il y a là un petit problème, dont personne ne paraît s'être avisé, et qui piqua vivement notre curiosité voilà bien longtemps. Nous

([1]) *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613).* I. Testo, II. Tavole. Torino, Fratelli Bocca, editori. MDCCCCVII. *(Codices e Vaticanis selecti* phototypice expressi iussu Pii PP. X, consilio et opera Curatorum Bibliothecae Vaticanae. Volumen VIII). L'édition est l'œuvre de M. Pio Franchi de' Cavalieri, dont le nom ne paraît nulle part.

([2]) Au tome 117 (1864) col. 1-614. Dans la réimpression de Garnier (1894), le texte grec est criblé de fautes.

pensions à entreprendre, sur le Ménologe de Basile, une étude que d'autres soucis nous firent abandonner dans la suite. La salle de consultation de la Bibliothèque Vaticane possédait alors — outre la magnifique édition phototypique de 1907 — deux exemplaires de l'ancien *Menologium Graecorum*, l'un sous la cote *Liturgia F° 4* (que nous appellerons A), l'autre sous la cote *Agiografia F° 10* (que nous désignerons par B). Très vite nous nous aperçumes qu'une certaine faute, relevée par M. P. Franchi de' Cavalieri (*Il Menologio* t. I, p. IX, n. 5), se trouvait bien dans l'exemplaire A, mais ne figurait pas dans l'exemplaire B. Le premier, en effet, répétait par erreur, aux pages 132-133 du tome II, le texte des deux mêmes pages du tome I[er], plaçant ainsi sous les images des SS. Manuel et compagnons et de S. Clément d'Ancyre les notices de S. Hilarion et de S. Abercius. Rien de tel dans l'exemplaire B (1).

Poussant plus loin la confrontation, nous constatâmes entre les deux séries de volumes un grand nombre d'autres divergences certainement intentionnelles, et non pas dues au simple accident qui, au cours d'un tirage, peut produire un exemplaire défectueux. Il semblait donc qu'il y eût eu un double tirage; et l'hypothèse la plus naturelle était que le second fut destiné à corriger le premier.

Ayant voulu examiner de plus près la question et tenté de reconstituer, en quelque sorte, ces deux tirages par une enquête à travers les bibliothèques, nous n'avons pas tardé à comprendre que le problème était beaucoup plus compliqué qu'il ne semblait d'abord. Car ce n'est pas à deux types seulement, mais à un bien plus grand nombre que se ramènent les exemplaires dispersés aujourd'hui dans le monde entier. La difficulté de comparer entre eux des volumes que l'on ne peut ouvrir côte à côte, sur la même table, rend la question presque insoluble.

Cependant, y étant revenu dernièrement, nous avons pu, grâce à l'obligeance et avec l'aide de Mgr Legrelle, *Scriptor emeritus* de la Bibliothèque Vaticane, trouver la clef de l'énigme.

(1) Une autre faute, signalée au même endroit par l'éditeur moderne comme altérant le texte du t. I, p. 31, se trouvait dans B, mais à la p. 37, ce qui pouvait faire croire aussi à des divergences de pagination. Mais, comme B ne diffère en ce point ni de A, ni des autres exemplaires que nous avons vus, il faut croire à une faute d'impression dans *Il Menologio*. En fait, M. P. Franchi de' Cavalieri, lorsqu'il préparait son édition, a utilisé l'exemplaire A.

Actuellement, il n'y a plus à la salle de consultation de la Vaticane qu'un seul exemplaire du *Menologium Graecorum* sous la cote *Agiografia F° 10* (l'exemplaire B). L'autre a été retiré, à une date que l'on n'a pu nous préciser, sans doute comme faisant double emploi, et n'a pas été retrouvé [1]. Mais, à sa place, deux exemplaires furent mis à notre disposition, l'un provenant de l'ancienne bibliothèque Barberini, l'autre de l'ancienne bibliothèque Chigi. C'étaient donc trois exemplaires qu'il était possible de mettre côte à côte. En outre, la comparaison minutieuse faite autrefois entre A et B permettait, dans une très large mesure, de comparer A aux deux nouveaux exemplaires qui nous étaient présentés. Et, sans les déplacer, il nous était facile de comparer à ce groupe les exemplaires que possèdent les bibliothèques des deux Instituts Oriental et Biblique. Soit une confrontation de six exemplaires.

Le résultat fut la constatation que tous les six différaient entre eux, et notablement!



Il est inutile d'entrer ici dans le détail de ces différences. Il suffira de savoir à quoi elles se ramènent et quelles conclusions en doivent être tirées.

Matériellement, l'ouvrage, qui comprend trois tomes, se compose de deux parties: un texte typographique, et une illustration abondante. Dans les deux premiers volumes, elles ont — matériellement, encore — la même importance. Dans le troisième, le texte l'emporte sur l'illustration. En effet, le texte grec (qui s'accompagne d'une version latine) est emprunté comme l'on sait, pour les deux premiers volumes, au manuscrit illustré « gr. 1613 » de la Vaticane, et toutes les miniatures en sont reproduites. Le tome III, qui à lui seul représente les six derniers mois de l'année (mars–août) est tiré d'un manuscrit non illustré de Grotta Ferrata [2]. C'est pourquoi sa reproduction occupe deux fois moins de place que celle de l'autre

(1) Ce qui, comme on va le voir, était pour nous sans importance. Aussi n'avons nous pas insisté pour qu'on poussât la recherche plus avant.

(2) On considérait autrefois ce manuscrit comme représentant une continuation de celui du Vatican. Le R. P. Delehaye a montré que ce sont très probablement deux synaxaires différents (*Analecta Bollandiana,* t. XIV, 1895, p. 404-405; *Synaxarium Eccl. Const.,* p. XXIV).

manuscrit (mois de septembre à février) et pourrait être, en somme, dépourvue de toute illustration.

Dans la partie typographique, sauf les accidents toujours possibles (comme celui qui a défiguré le t. II de l'exemplaire A), tous les exemplaires semblent pareils [1]. Il n'en est pas de même dans l'illustration.

Celle-ci, à son tour, se compose de deux parties qui se peuvent considérer l'une comme essentielle, l'autre comme accessoire. La prémière comprend les reproductions de miniatures, et ne s'étend qu'aux deux premiers volumes. Il est clair qu'elle ne saurait varier. Si l'on y surprend des divergences, ce sont des accidents. La seconde se compose d'éléments purement décoratifs: en-têtes et culs-de-lampe au commencement et à la fin de chacun des mois, dans le corps du Ménologe, ou de chacune des pièces liminaires et des index; lettrines aux début des chapitres; vignettes dans les blancs du texte. C'est là qu'éclatent les divergences *voulues* (ou du moins *permises*).

Voici brièvement comment elles se définissent et se classent pour chacun des volumes (car le traitement de tous n'est pas égal).

Dans le tome Ier, où le manuscrit ne comporte pas de lacunes, cette illustration accessoire ne comprend guère — en dehors des lettrines — que des en-têtes et des culs-de-lampe. Les premiers sont en majeure partie des compositions signées « Ghezius ». D'autres sont anonymes. Les sujets sont variés. Quelques-uns, où l'on voit paraître les armoiries des Albani, ou des éléments de ces mêmes armoiries, ont été faits pour la circonstance. On s'attendrait à ce que cette illustration soit partout la même, aucune raison n'apparaissant de la modifier. Il n'en est rien. Tel exemplaire apporte des motifs nouveaux. Tel a des blancs là où les autres ont des vignettes de même type ou de types différents. Tel présente, dans les motifs décoratifs, des interversions inexpliquées. Bref, il y a des pages de trois modèles différents [2], — qui trahissent trois tirages, — d'autres, plus nombreuses, de deux modèles seulement. Cependant ces divergences ne sont pas très considérables; et qui ne verrait que le tome Ier pourrait ne les pas remarquer.

Au tome II, le manuscrit présentait de nombreuses lacunes.

(1) Le t. III de l'exemplaire de l'Institut Oriental n'a pas, à la fin, l'*Index nominum Sanctorum omnium*. Mais c'est un accident, comme celui qui a privé le t. Ier du même exemplaire de son frontispice.

(2) Par exemple, p, 2, 79, 156, 229.

Beaucoup de pages avaient reçu la miniature qui devait accompagner la notice; mais celle-ci n'avait pas été écrite ([1]) et la moitié de la page restait en blanc. En face de ces anomalies, l'éditeur a hésité. Sans que nous puissions dire avec certitude s'il a pris après coup un parti qu'il jugeait meilleur — et lequel? — ou s'il a simplement voulu offrir au choix de sa clientèle une double série, l'une plus illustrée, l'autre moins, le fait est que l'on distingue au premier abord, pour ce tome, deux groupes d'exemplaires. Le premier (A, Chi, IO) conserve les blancs du manuscrit: c'est logique, c'est plus sobre, mais cela peut paraître à certains un peu pauvre. Le second (B, Ba, IB) y introduit des vignettes: c'est plus opulent, mais ce l'est peut-être un peu trop ([2]).

En outre, dans chacun de ces groupes, on trouve des variantes. Au premier, elles sont dues aux changements ou interversions dans les en-têtes ou culs-de-lampe (ou lettrines), d'où il suit que les trois exemplaires cités diffèrent. Au second, cette partie de l'illustration est constante; mais les vignettes qui remplissent les blancs, toutes de même type et à peu près de mêmes dimensions, ne se présentent pas partout dans le même ordre: deux exemplaires au moins (B, Ba) ont des interversions certaines ([3]).

Pour le tome III, c'est à un triple groupe que l'on se trouve avoir affaire. Là encore, une illustration réduite, ou une illustration opulente. Mais cette dernière elle-même est de deux sortes. Expliquons-nous.

Nous l'avons dit: le manuscrit reproduit dans ce tome ne comportait pas de miniatures. L'illustration du volume (réduite à la partie accessoire) ne devrait comprendre logiquement que des en-têtes et des culs-de-lampe. Mais il se trouve que, dans le courant des divers mois, la composition typographique présente un assez grand nombre de blancs, d'étendue généralement peu considérable.

([1]) Indice que le travail du miniaturiste était accompli en premier lieu, celui du copiste se faisant ensuite.

([2]) Il faut ajouter que ces vignettes sont des arabesques baroques d'un dessin léger qui ne chargent pas la page. S'il y a eu, chez l'éditeur, un parti définitif, ce doit-être celui-là; car les exemplaires de ce groupe montrent, pour le reste de l'illustration, plus de cohérence que ceux du groupe A (qui pourrait constituer une série d'essais). Voir aussi ce qui va être dit du tome III.

([3]) Dans Ba, un accident a privé la p. 184 de la reproduction de sa miniature. IB lui est pareil en tout, sauf en cela.

Il eût été naturel de les laisser subsister. Et, de fait, ils subsistent, à une exception près, qui doit-être considérée comme accidentelle, dans l'exemplaire de l'Institut Oriental (1).

Deux autres exemplaires (A, Chi), introduisent là une illustration exubérante et incohérente. Les vignettes sont de dimensions différentes et choisies à la demande de l'espace à remplir. Elles sont de styles très divers. Il y a notamment, pour les blancs plus restreints, une multitude de petits grotesques de Raphaël, d'une élégance extrême, mais qui détonnent au milieu du reste (2). D'ailleurs, ces deux exemplaires ne sont pas absolument pareils entre eux (3).

Les autres exemplaires examinés (B, Ba, IB) ont à la même place une illustration moins abondante et plus cohérente. Les grotesques de Raphaël, les compositions de Ghezius ou d'autres sont éliminées. On ne voit plus que des arabesques baroques, d'un dessin délicat, qui s'accordent bien avec la masse des culs-de-lampe, et dont une partie au moins a été faite pour la circonstance, car on y retrouve des emblèmes pontificaux ou les éléments des armoiries Albani. Elles sont d'égales dimensions, — ce qui oblige à laisser subsister certains blancs trop petits. On reconnaît là l'intention manifeste d'uniformiser l'illustration ; et ce groupe peut être considéré comme représentant le dessein définitif de l'éditeur. Mais là encore, on note entre les vignettes des interversions qui rendent les trois exemplaires différents entre eux (4).

(1) Aux pages 19 et 22, qui forment le recto d'une même feuille, on a deux vignettes de caractères absolument différents. C'est une feuille appartenant en réalité à la série suivante qui s'est glissée là par méprise. Il apparaît clairement que l'intention était de produire un exemplaire exempt de cette illustration superfétatoire. Un tel exemplaire doit exister quelque part, ce qui prouve que nous n'avons pas épuisé toutes les variétés existantes

(2) Ils sont signés : *Raphael Sanctius Urbinas inv. — Eques Brughi del.* Ce sont des passe-partout anciens, employés là pour le besoin.

(3) Nous n'avons plus la possibilité de comparer une à une toutes les vignettes, de A et Chi ; mais par les notes prises autrefois nous constatons qu'au moins aux pages 54 et 74 elles sont différentes. En outre, la feuille « erratique » signalée un peu plus haut dans l'exemplaire IO se rapporte certainement à ce groupe. Or elle n'est identique à la feuille correspondante ni de A, ni de Chi. Voici donc, pour le groupe, trois témoins différents.

(4) Il n'y a, pour une quarantaine de vignettes, que neuf sujets. Ils doivent donc être répétés. Or ils ne le sont pas partout de la même façon, ni dans la même proportion. De là, les divergences entre les trois exemplaires.

En outre de tout cela, il est un fait singulier qui ne semble pouvoir s'expliquer d'aucune façon. Dans tout le corps du Ménologe, les lettrines historiées sont d'un type simple et uniforme. Mais en trois endroits (t. I, p. 79 ; t. II, p. 151 ; t. III, p 121), quelques exemplaires (A, Chi) portent en tête du texte latin des lettrines d'un tout autre style, constituant des tableautins extrêmement fins : apôtres Pierre et Paul, sujet allégorique, nativité de Jésus. Aucun rapport entre ces sujets et le texte correspondant. Quelle raison de les introduire là ?... D'autre part, on observera que l'exemplaire IO, qui, pour le tome II, se rattache aux deux que nous venons de citer, n'a pourtant pas la lettrine à cette page 151, — ce qui suffirait à le mettre à part.

On voit aussi que, pour les différents volumes, les exemplaires ne se répartissent pas de la même façon. A et Chi sont à illustration réduite pour le tome II, et à illustration surabondante pour le tome III. Logiquement, ils s'accommoderaient mieux du tome III de l'exemplaire IO. Il semble qu'à la reliure il y ait eu, entre les diverses séries, des mélanges dont les multiples combinaisons peuvent accroître singulièrement la diversité des exemplaires.

***

Quelle conclusions tirer et, en même temps, quelle explication donner de toutes ces divergences ?

Il n'en est qu'une possible: c'est que l'impression du texte à été faite d'abord — et, à ce qu'il semble, en un seul tirage ; — puis les feuilles ont repassé sous la presse — au même lieu ou ailleurs — pour l'impression des gravures. La chose était nécessaire, car il s'agit de gravures sur cuivre qu'Antoine Fantauzzi eût été bien embarrassé de tirer en même temps que la partie typographique [1]. Mais le singulier est que ce tirage chalcographique n'ait pas été unique. Manifestement, les feuilles ont passé par lots assez restreints ; et d'un lot à l'autre, pour des raisons qui nous échappent, — mais non par l'effet du hasard, — des cuivres ont été changés. Peut-être fallait-il

(1) Aujourd'hui, les imprimeurs ont des trucs pour donner à qui s'y laisse prendre l'illusion de gravures sur cuivre tirées avec le texte : mais c'est un trompe-l'œil. La typographie et la chalcographie sont deux procédés incompatibles.

retirer un cuivre fatigué ? ([1]) Peut-être substituait-on un sujet mieux approprié, fait pour la circonstance, à un passe-partout dont on s'était contenté au début ?

Cette dernière raison semble valoir au moins pour les deux principaux groupes du tome III. Soit que l'on n'ait pas pris garde d'abord à l'effet inesthétique d'une illustration disparate ; soit que, pour satisfaire une clientèle pressée, on se soit hâté de tirer un certain nombre d'exemplaires avec les cuivres que l'on possédait, en attendant que les autres fussent prêts; il est permis de croire que ces derniers présentant, comme nous l'avons dit, une série cohérente et marquée aux armes Albani ou aux emblèmes pontificaux, constituent vraiment l'illustration propre à ce volume. Il est significatif que sur six exemplaires examinés, nous l'ayons rencontrée trois fois. L'autre illustration, la disparate, peut être tenue pour une illustration de fortune.

Quant aux divergences qui, dans chaque série, résultent des déplacements de vignettes, il est impossible de dire si elles sont dues à une singulière recherche de la variété, ou si elles sont simplement le fruit de la négligence ([2]). En tout cas, elles montrent que le tirage chalcographique se faisait par séries assez limitées, ce qui se comprend, vu la lenteur et les difficultés de ce genre d'impression.

Les exemplaires dépourvus de vignettes dans les blancs, au tome III, représentent vraisemblablement un tirage économique — con-

([1]) Mais pour la partie essentielle de l'illustration, c'est-à-dire pour la reproduction des miniatures, il fallait bien que les cuivres allassent jusqu'au bout de tous les tirages. Dans cette partie on ne pouvait les interchanger. Seulement, nous concevons que des cuivres fatigués aient eu besoin d'être retouchés, ce qui justement pouvait être une raison d'interrompre le tirage d'une feuille pour passer à une autre: d'où le sectionnement en divers lots.

([2]) Voici une observation qui ferait donner la préférence à cette dernière alternative, à condition toutefois que le tirage des gravures ait suivi l'ordre naturel des feuilles (ce qui n'est pas certain). Les divergences entre les trois exemplaires de la série B, Ba, IB se trouvent dans la première partie du volume (p. 19, 22, 25, 31, 34, 51, 54, 82, auxquelles il faut ajouter p. 74, 86, 102, où deux exemplaires diffèrent). Après, comme si l'on voulait se corriger, l'illustration devient uniforme, sauf aux pages 195 et 212, où les blancs étant jugés trop petits, ils n'ont pas reçu de vignettes dans IB, mais dans IB seulement. Cet exemplaire semble exprimer la pensée définitive de l'éditeur aprés une série de tâtonnements.

sidéré, par conséquent, comme de moindre qualité. Et cela fera penser qu'il en était de même, aux yeux de l'éditeur, pour les exemplaires du tome II à illustration réduite.

***

Nous avons dit que, pour le texte, il semble n'y avoir eu qu'un seul tirage. L'accident des pages 132-133 du t. II paraît isolé, car nous ne l'avons retrouvé sur aucun autre exemplaire. C'est bien un accident typographique, puisqu'il a consisté à imprimer deux pages d'un volume au verso d'une feuille qui, pour le recto, appartenait à l'autre volume. Les typographes en sont responsables : ils ont laissé, par mégarde, une feuille passer d'un paquet à l'autre. Mais si cette feuille qui, pour le texte, était mi-partie t. I, mi-partie t. II, est venue dans le t. II. c'est que le chalcographe lui attribuait l'illustration (miniatures du manuscrit) qui convenait à ce tome. De son côté, le relieur a introduit cette feuille hybride dans le t. II, et non dans le t. I, car il regardait plutôt les reproductions de miniatures que le texte imprimé.

Ceci nous avertit d'être prudents. Il n'est pas impossible que, dans le passage de la typographie à la chalcographie, — qui pouvaient bien ne pas être toutes deux au même endroit, — d'autres confusions se soient produites, telle feuille d'un volume ayant reçu les miniatures correspondant à la même feuille de l'autre volume. Ce qui, pour des relieurs attentifs surtout à la suite des miniatures, ammènerait encore à produire des exemplaires dont *le texte* serait fautif. Toutefois nous n'avons rien trouvé de tel dans les exemplaires que nous avons examinés.

Mais il est une autre raison qui doit porter le lecteur à se méfier du texte d'Assémani. Le manuscrit a été lu très vite, copié négligemment, et il semble qu'il n'y ait eu aucune collation sur l'original de la copie ou des épreuves typographiques. C'est du moins ce que permet de supposer le nombre vraiment extraordinaire des divergences entre le texte imprimé et celui du manuscrit ou de l'édition phototypique. Quelques-unes sont voulues et prétendent apporter des corrections ; mais la plupart sont dues à la négligence.

M. Pio Franchi de' Cavalieri a signalé le fait dans l'Introduction de son édition (p. IX, n. 5), et il a relevé un petit nombre de

méprises. Le P. Delehaye en a relevé un plus grand nombre, pour le prologue versifié seulement ([1]). Cela est très loin de donner une idée exacte de la fidélité de cette édition.

Nous avions entrepris autrefois une confrontation du texte d'Assémani avec celui de l'édition phototypiqne. Poussée seulement jusqu'à la fin du deuxième mois, elle nous avait fourni une soixantaine de variantes, qu'il est inutile de reproduire ici.

Beaucoup sont orthographiques et représentent des corrections — pas toujours heureuses. Certaines sont inutiles, substituant une forme plus usuelle à une autre qui ne saurait être tenue pour incorrecte. D'autres, franchement mauvaises, vont jusqu'au barbarisme et au solécisme ([2]): ms p. 34, l. 10: ἀνηρευνῶντο, A: ἀνεύρονται; ms p. 56, l. 15: ῥυσθείς, A: ῥυθείς; ms p. 83, fin: βιώσασα, A: βιώσας. Il y a des mots omis ou ajoutés, qui peuvent ne pas nuire au sens, s'il s'agit d'articles ou de particules, mais qui produisent parfois de graves confusions (voir les exemples relevés par M. P. Franchi de' Cavalieri et le P. Delehaye, où il y a même des omissions de membres de phrase entiers).

Des mots sont étourdiment remplacés par un synonyme (ms p. 17, l. 13: ἐξαίφνης, A: εὐθέως; ms p. 36, l. 7: ἰσχυρῶς, A: σφοδρῶς), ou par un terme qui ne rend pas le sens dans toute sa force (ms p. 9, l. 9: ἐκεῖθεν, qui répond à ἐνταῦθα de l. 7, A: ἐκείνων). Ailleurs, contresens (ms p. 78, l. 8: ἐν εὐλαβείᾳ, A: ἐν ἀβλαβείᾳ) ou non-sens (ms p. 60, l. 14: ἑαυτὸν ταλανίζων, — un homme qui « se mortifie », — A: ἑ. δαπανίζων).

Il y a des interversions de mots (ms p. 54, l. 15: θαυμάτων χαρίσματος, A: χαρίσματος θαυμάτων) ou des changements de construction grammaticale (ms p. 144, l. 15-16: ἐπὶ κραββάτου χαλκοῦ πυρωθέντος, A: ἐν τῷ κραββάτῳ χαλκῷ πυρωθέντι.

Des formes rares et intéressantes, pour n'avoir pas été comprises, ont été maladroitement corrigées. S. Jean le Jeûneur délivre la ville d'une grande épidémie (ms p. 6, l. 10: μεγάλου θανατικοῦ, — v. Sophoclès s. v., — A: μ. θανάτου). Ste Ariadne en fuite voit

([1]) *Synaxarium Eccl. Const.* p. XXV, où il néglige cependant de relever la coquille du v. 11 : Βασίλειως pour Βασίλειος.

([2]) Nous donnons les références suivant la pagination ajoutée au manuscrit (à partir du 1er septembre) et qui a été exactement conservée dans l'édition phototypique.

qu'elle va être rattrapée [1] (ms p. 48, l. 14: ὅτι καταφθάζεται, — φθάζω, forme tardive de φθάνω, v. Sophoclès, Étienne, — A: κατασφάζεται, qui n'a guère de sens). S. Antoine voit l'âme de S. Amon monter au ciel escortée par les anges (ms p. 90, l. 14: ὀψικευομένην ὑπὸ ἀγγέλων, — ὀψικεύω, du latin *obsequi,* v. Sophoclès — A: ὀφικευομένην).

La même cause a fait remplacer le mot ἔγγων (ms p. 134, l. 4), bien attesté à l'époque byzantine par ἔκγονος.

Dans la notice de S[te] Agathoclée, nous lisons que la martyre μετὰ σφήνης σιδερᾶς συντρίβεται (ms p. 44, l. 13). Le mot σφήνη est inconnu aux dictionnaires: peut-être une forme barbare ou tardive du mot σφήν qui est employé quelquefois pour désigner un instrument de torture. A: μετὰ σφύρης (il faudrait au moins: σφύρας); mais la σφῦρα semble un instrument différent (ms p. 69, l. 6: τύπτεται μετὰ σφυρῶν μολυβδίνων).

Voici qui est plus grave. Assémani prend sur lui de corriger les données mêmes du manuscrit, et il le fait sans avertir le lecteur. A propos de S. Luc, on lit, ms p. 121, l. 5: ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως. L'éditeur imprime tranquillement: ἐπὶ Τιβερίου... (!).

Et voici une correction plus hardie encore, puisqu'elle bouleverse l'ordre du Ménologe. Au 16 septembre le manuscrit n'attribue aucun saint. C'est une erreur assurément, comme c'en est une aussi d'allonger la liste du 15 plus que de raison. On s'en rendra compte par le tableau suivant, où nous mettons côte à côte, pour la période du 15 au 17 septembre, le Synaxaire de Sirmond et le manuscrit du Vatican.

SYNAXAIRE DE SIRMOND		VAT. GR. 1613	
15 sept. -	Nicétas, Maxime, Théodote, Asclépiodote, Philothée, Porphyre.	15 sept. -	Nicétas, Philothée. Maxime, Théodote, Asclépiodote, Martin, Porphyre,

(1) Elle prie, et une roche s'ouvre miraculeusement pour la recevoir: c'est la répétition de l'épisode bien connu de la fuite d'Élisabeth dans la montagne au Protévangile de Jacques le Mineur.

SYNAXAIRE DE SIRMOND		VAT. GR. 1613	
16 sept. –	Euphémie, Martin, Sébastienne, Mélitène, Invention de S. Étienne.		Mélitène.
17 sept. –	Foi, Espérance, Charité et leur mère Sophie, Agathoclée, Lucie, Germinien, Kharalambos, Pantaléon, Héraclide, Sophie, Irène.	17 sept. –	Foi, Espérance, Charité et leur mère Sophie, Agathoclée, Lucie, Germinien,

Il est clair que, si l'on veut corriger le manuscrit du Vatican, ce sont des saints du 15 septembre qu'il faut transporter au 16. En tout cas, on doit avertir le lecteur. Assémani n'en a cure ; et sans tenir compte d'une tradition facilement contrôlable, il place au 16 les S[tes] Foi, Espérance et Charité, et S[te] Agathoclée, que l'Église grecque a toujours célébrées le 17 septembre.

Par ces manipulations arbitraires et inavouées du manuscrit, le R. P. Delehaye a été induit en erreur, lorsqu'il préparait à Bruxelles son édition du *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, avant la publication phototypique du manuscrit. Se fiant au texte imprimé qu'il avait seul sous les yeux, il a cité à tort, parmi les *Synaxaria Selecta* du 16 septembre, comme témoin unique des S[tes] Foi, Espérance et Charité et de S[te] Agathoclée à ce jour, le « ms B », c'est-à-dire Vat. gr. 1613. En fait, ce n'est point le manuscrit, c'est Assémani qui, de son propre chef, leur assigne cette date.

Nous pouvons nous arrêter là. C'en est assez pour montrer avec quelle prudence l'édition d'Assémani (et son succédané dans Migne) doit être utilisée, et pour faire sentir qu'il est désormais indispensable, quelque prix ou quelque peine qu'il en coûte, de recourir à l'édition phototypique de la Bibtiothèque Vaticane.

G. DE JERPHANION S. I.

Statistique des catholiques de rite chaldéen du patriarcat de Babylone

Au début de 1937 le patriarcat catholique chaldéen de Babylone achevait la rédaction d'une statistique générale de tous les fidèles appartenant à ce rite et dépendant de ce patriarcat. Ces Chaldéens habitent en majeure partie l' Iraq, mais on en trouve aussi en Turquie, en Syrie, en Palestine, en Égypte, dans l' Adherbedjan et dans le Kurdistan perse ; d'autres vivent dispersés en Europe et dans les deux Amériques. Les Malabares qui pratiquent le même rite dépendent directement du S. Siège. Nous avons donné leur statistique dans *Or. Chr. Per.*, vol. III (1937), p. 292–295.

Nous remercions vivement Mgr. Stefane Katcho, Vicaire Patriarchal de Mossoul qui nous a communiqué cette statistique et nous a permis de la publier.

IRAQ

Diocèse Patriarchal de Mossoul.

Total : *44.314 fidèles ; 40 prêtres ; 24 églises* (1).

Mossoul : 12.000-15-8. Telkef : 10.000-8-3. Alkosh : 8.475-6-3. Tellazkipa : 6.000-3-2. Battnayé : 4.150-3-2. Karenlesh : 2.500-3-3. Bacopha : 560-1-1. Bindwayé : 350-1-0. Sharafya : 100-0-0. Biboz : 56-0-0. Nasserya : 48-0-1. Pios : 25-0-1. Aïn-Helou : 25-0-0. Dédawan : 25-0-0.

Diocèse Patriarcal de Baghdad et Bassorah.

Total : *29.578 fidèles ; 13 prêtres ; 6 églises.*

Bagdad : 22.250-7-2. Bassorah : 2.150-2-1. Ashshar : 4.400-2-1. Koutt : 277-1-1. Aamara : 181-1-1. Bacouba : 122-0-0. Kanakin : 120-0-0. Ramadi : 78-0-0.

Archidiocèse de Kerkuk.

Total : *7.620 fidèles ; 18 prêtres ; 8 églises.*

Kerkuk : 1.570-4-2. Aïnkawa : 3.220-5-1. Shaklawa : 1.890-6-1. Keuï-Sindjak : 350-1-1. Armota : 210-1-1. Suleimanyé : 125-1-1. Arbel : 75-0-0.

---

(1) Des trois chiffres ajoutés aux noms géographiques le premier désigne le nombre de fidèles, le 2e le nombre de prêtres, le 3e le nombre d'églises qui se trouvent en cet endroit.

Diocèse de Zakho.

Total : *10.852 fidèles ; 18 prêtres ; 16 églises.*

Zakho : 1.150-2-1. Rekkawa : 250-1-1. Kestaï : 300-1-1. Beidar : 1.150-1-1. Birsevé : 840-1-1. Sharanesh : 250-1-1. Lévon : 250-1-0. Marhé-Sor : 235-0-0. Pirka : 230-1-0. Deirunké : 165-1-0. Alanesh : 160-1-1. Isnakh : 850-1-1. Yarda : 127-1-1. Deir-Shish : 130-1-1. Tchamé-Musulmata : 120-0-0. Dornakh : 65-0-0. Hizawa : 80-0-0. Peishabour : 1.520-1-1. Deiraboun : 250-0-1. Dehoc : 1.200-1-2. Shyos : 1.000-1-1. Mar-Iacoub : 200-1-1. Péda : 240-0-0.

Diocèse d'Amadéa.

Total : *5.457 fidèles ; 17 prêtres ; 16 églises.*

Araden : 850-2-1. Manghéshé : 1.760-2-1. Daoudya : 350-1-1. Tené : 250-1-1. Inishk : 162-1-2. Hamzyé : 120-1-1. Comané : 150-1-1. Deiré : 25-1-1. Aïn-Naouné : 30-2-0. Douré : 15-0-0. Hyyatt : 20-0-0. Hayes : 10-0-0. Mézé : 240-1-1. Halilané : 100-0-0. Sédar : 30-1-0. Bibozi : 200-1-1. Azekh : 210-1-1. Harmashé : 250-0-1. Tella : 350-1-1. Birta : 100-0-1. Atoshe : 10-0-0. Amadéa : 25-0-0. Hessan-Hergan : 200-0-1.

Diocèse de Akra *(Administr. Apost. du Patriarche).*

Total : *2.779 fidèles ; 5 prêtres ; 13 églises.*

Akra : 272-1-1. Kherpa : 304-1-2. Khardjawa : 328-1-1. Sharmen : 176-0-1. Mallabarwan : 508-1-1. Dinarta : 120-1-1. Hazardjott : 144-0-0. Hessényé : 112-0-0. Bameshmesh : 145-0-1. Douré : 80-0-1. Dodi : 40-0-1. Cyané : 120-0-1. Aréna : 29-0-2. Golgoran : 56-0-0. Nouhawa : 45-0-0. Kephré : 58-0-0. Kasreké : 51-0-0. Banoura : 63-0-0. Bagéré : 56-0-0. Asmawa : 40-0-0. Boubawa : 32-0-0.

TOTAL EN IRAQ : *100.620 fidèles ; 111 prêtres ; 83 églises.*

PERSE

ADHERBEDJAN

Archidiocèse d'Ourmia.

Ville et villages : *6.000 fidèles ; 10 ? prêtres ; ? églises.*

Diocèse de Samas *(Adm. Apost. Arch. d'Ourmia).*

Total : *3.550 fidèles ; 4 prêtres ; ? églises.*

Khosrawa et alentour : 2.500-3?-? Téhéran et Tauriz : 1.050-1-?

KURDISTAN *(Perse)*

Diocèse de Sina *(Adm. Apostolique).*

Total : *1.932 fidèles ; 5 prêtres ; 2 églises.*

Sina : 950-2-1. Pt Mawana : 145-0-0. Karmanshah : 567-1-1. Hamadam : 150-1-0. Casbin : 120-1-0.

TOTAL EN PERSE : *11.482 fidèles ; 19 prêtres ; 2 églises.*

TURQUIE

Archidiocèse de Diarbékir *(ruiné).*

Diarbékir: *315 fidèles ; 1 prêtre ; 1 église.*

Diocèse de Mardin *(ruiné).*

Mardin : *400 fidèles ; 1 prêtre et l'évêque ; 1 église.*

Diocése de Séert *(ruiné).*

Centres divers : *3.500 fidèles* abandonnés ; ni prêtres ni églises.

Diocèse de Djésireh *(ruiné).*

Total : *2.250 fidèles ; 1 prêtre ; 1 église.*

Harbol : 200-1-1. Centres divers : 2.050 fidelès abandonnés ; ni prètre ni église.

TOTAL EN TURQUIE : *6.465 fidèles ; 4 prêtres ; 3 églises.*

SYRIE

Diocèse de la Haute Djésireh *(nouveau) (Adm. Apost.).*

Total : *3.107 fidèles ; 11 prêtres ; 2 églises.*

Kamishli : 920-2-1. Hessetché : 840-1-1. Deirek : 280-1-0. Aïn-Diwar : 227-0-0. Camp des Assyr. émigrés : 840-7-0.

MISSIONS OU VICARIATS PATRIARCAUX

Turquie. Stamboul : 375 fidèles : 1 prêtre melkite ; 1 église.

Perse. Ahwaz : 840-1-1. Mouhammasa : 120-0-0. Abouchir : 70-0-0. Abadan, 75-0-0.

Syrie. Alep : 2.206-3-1. Damas : 400-1-1. Alexandrette : 480-1-1. Deir-el-Zor : 240-1-1.

Liban. Beyrouth : 2.320-4-1. Zahlé : 400-0-0. Tyr et Sidon : 250-0-0. Tripoli : 75-0-0.

Egypte. Le Caire : 896-1-1. Alexandrie 115-1-0.

Palestine. Jérusalem : 150-0-0. Bethléem : 65-0-0. Maadaba : 100-0-0.

TOTAL DANS LES MISSIONS PATRIARCHALES : *9.177 fidèles ; 14 prêtres ; 8 églises.*

DANS L'ÉMIGRATION

Total : *9.889 fidèles ; 4 prêtres ; 0 églises.*

Grèce. Ça et là : 400-0-0.

France. Paris, Marseille : 850-1-0.

Amérique. Etats-Unis : 6.000-2-0. Canada : 889-0-0. Mexique : 250-0-0. Amér. du Sud. Ça et là : 1.500-1-0.

TOTAL GÉNÉRAL :

140.720 fidèles ; 163 prêtres ; 98 églises.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ *Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek* unter Mitarbeit von W. Schubart herausg. von C. Schmidt. Hamburg, J. J. Augustin, 1936; VIII. 132 p. in 4°, 12 tab. phototypice, RM. 8; tela relig. RM. 10.

Un importante acquisto faceva 10 anni or sono la Biblioteca Statale e Universitaria d'Amburgo: 28 fogli, o 56 pagine scritte, di un papiro in grande formato (circa cm. 26 × 20), contenente larghi frammenti dell'Apocrifo *Acta Pauli* in greco, il Cantico dei Cantici e le Lamentazioni in copto, l'Ecclesiaste in greco e in copto. Nel presente volume ne pubblica la prima parte il Prof. Carl Schmidt, nel quale scienza, diligenza e fortuna concorsero ad un invidiabile successo letterario. Nel 1897 scopriva fra i papiri di recente acquistati dall'Università di Heidelberg, e poi (1904) pubblicava in fototipia, trascrizione a stampa, e traduzione con dissertazioni introduttorie di ogni sorta, copiosi frammenti copti degli *Acta Pauli,* che profondamente rinnovarono e rimutarono gli studi intorno a questo celebre apocrifo; gran profitto per la conoscenza dell'antica letteratura cristiana; ma quanta pazienza e sagacia per decifrare e mettere in ordine il caos di circa duemila frantumi di fragile papiro! Nel 1927 presso un antiquario del Cairo il medesimo Schmidt getta gli occhi sopra un involto di papiro, e tosto vi riconosce il testo greco dei medesimi *Acta Pauli.* Acquistato il papiro, per sua cura, dalla Biblioteca di Amburgo, ha ora la gioia di metterne in pubblico la parte più interessante, nella quale trova confermato il più e il meglio delle sue precedenti conclusioni basate sulla frammentaria versione copta.

Per rilevare subito l'importanza del nuovo testo, su 11 pagine, che nel papiro amburghese spettano agli *Acta Pauli,* le tre ultime sole già ci erano note nel *Martyrium Pauli,* che ne forma la conclusione, ed anche queste ci apportano nel papiro la significante sottoscrizione Πϱαξεις Πα(υλου). Delle rimanenti otto l'ottava è da poco venuta alla luce in due altri papiri, uno d'Ossirinco (ora a Gand), e un altro diviso fra Berlino e Ann Arbor (Michigan), ma solamente

col raffronto dell'amburghese si può inquadrare nel suo contesto (1). Le prime sette sono l'unico testimonio, sinora, del testo greco, e d'un colpo ci presentano la fonte originale di tre citazioni d'antichi scrittori dagli Acta Pauli: l'ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι riportato da Origene (in *Joh.* XX, 12), l'eco almeno della « baptizati leonis fabula » censurata da S. Girolamo (*de Viris* 7), il lungo estratto di Niceforo Callisto (sec. XIII) nella sua Storia Ecclesiastica (II, 25 in Migne PG. 145, 182); inoltre due allusioni al leone ammansito e parlante presso Ippolito (in *Dan.* III, 29) e Commodiano (*Carmen apol.* 627 s). Con l'apparizione di questo testo amburghese svanisce ogni ombra di dubbio, che (come l'aveva annunziato lo Schm. nella sua prima pubblicazione) i già noti *Acta Pauli et Theclae, Martyrium Pauli* e le due apocrife lettere dei Corinti a Paolo e viceversa non sono scritture indipendenti, ma parti diverse di un tutto maggiore, e precisamente degli *Acta Pauli* citati dagli antichi scrittori cristiani.

Venendo ora in particolare al contenuto del papiro d'Amburgo, la prima pagina ci presenta Paolo ad Efeso, che difende sè e la sua fede innanzi al magistrato romano, un Hieronymos, ma da questi è condannato alle fiere (cfr. 1, Cor. 15,32). I fatti precedenti di Antiochia, di Iconio (con le prodezze di Tecla), di Mira ecc., andarono perduti coi primi quaderni del codice, che si calcola dovessero essere tre con 48 pagine, di cui 47 scritte. Da Efeso Paolo, liberato per il miracoloso intervento d'una furiosa gragnuola, va per mare in Macedonia (p. 5). La pagina seguente, al verso del foglio, comincia col titolo, come d'un capo: « da Filippi a Corinto »; e poi il testo: « Giunto Paolo a Corinto da Filippi nella casa di Epifanio fu una gioia, sì che tutti i nostri esultavano, ma insieme piangevano mentre Paolo raccontava quanto aveva patito a Filippi ecc. »; tutto l'accaduto a Filippi, con la corrispondenza fra i Corinti e l'Apostolo, è dunque saltato, non si sa come e perchè, a piè pari. Intanto questa pagina mostra, che nella traduzione del copto (p. 44), data già dallo stesso Schmidt, va corretto « nach Philippi » nel suo contrario « von Philippi » ed anche l'ordine da lui assegnato ai frammenti copti è da invertire in questo punto. S'intravede quindi che gran passo fa dare il papiro di Amburgo alla ricomposizione del famoso apocrifo giunto a noi così frammentario.

In quella medesima pagina 6 già si parla del dover Paolo partire per Roma, la seguente 7 ne narra il viaggio per mare, l'8 l'arrivo a Pozzuoli e il discorso ivi tenuto ai fedeli; le tre ultime, come già fu detto, contengono l'epilogo della leggenda col martirio dell'Apostolo in Roma.

(1) Cfr. Grenfell-Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* n. 1602, riconosciuto e segnalato allo Schmidt dal patrologo A. Ehrhard; C. Schmidt, *Ein Berliner Fragment der alten* Πράξεις Παύλου in *Sitzungsb. Preuss. Akad.* 1931. 37-40; H. A. Sanders, *A Fragment of the Acta Pauli in the Michigan Collection* in *Harvard theol. Review* 31 (1938) 73 90. Quest'ultima pubblicazione, che dà riuniti i frammenti di Berlino e di Michigan, è posteriore al volume dello Schm. e sorpassa, ma di poco, la p. 8 del papiro amburghese.

Tale è il testo qui pubblicato. Il ch. editore vi premette una Introduzione con le notizie paleografiche del papiro e delle altre fonti di comparazione (p. 3-18). Al testo stampato pone di fronte la traduzione tedesca, sotto il testo note diplomatiche sulla lettura e accidentalità del papiro, sotto la versione raffronti con altri testi o fonti, e schiarimenti di vario genere. Segue un « Index » delle parole greche (p. 77-81), e poi « Untersuchungen » (p. 82-130) dove le questioni letterarie e storiche vengono discusse con quella ampiezza e penetrazione, che dal Prof. Schmidt era da aspettarsi. Sul valore storico degli *Acta Pauli* il dotto critico trova confermato dal nuovo testo greco il giudizio, che se n'era fatto sopra i frammenti copti: « l'autore ha ricamato il suo romanzo intorno a un tenue filo di dati storici fornitigli dagli Atti degli Apostoli, senz'altra qualsiasi notizia indipendente » (p. 111).

Chiudono il volume le 11 pagine del papiro in fototipia, ridotte di 2/5 per adattarsi al formato del volume; ma per dare un'esatta immagine dell'originale, la pagina 8 si ha pure riprodotta in grandezza naturale su speciale tavola dopo la prefazione. Così vengono forniti al lettore tutti i mezzi per la verifica della trascrizione del testo e per l'esame della scrittura, un'uncialetta frettolosa e trascurata, che si colloca fra la fine del III e il principio del IV secolo. Il tutto è d'una esecuzione tipografica eccellente, che fa piacere al lettore e onore alla ditta editrice. Il Prof. Schmidt può rallegrarsi che il suo egregio lavoro sia degnamente presentato al pubblico studioso.

A. Vaccari S. I.

Dr. theol. et phil. Friedrich Dörr, Stadtkaplan in Wemding, *Diadochus von Photike und die Messalianer.* Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert (= Freiburger Theologische Studien, Heft 47), Freiburg im Breisgau 1937, xv-145 pages. Prix 4 M.

En abordant ce livre, on est d'abord frappé par sa présentation extrêmement soignée. Il doit être excellent, si le contenu répond à cette impression nette et claire sur de beau papier, à cette disposition lumineuse des divisions et subidivisions, à ce souci scrupuleux de la correction typographique (à peine cinq petits accidents p. 112, 143, 145) aussi bien dans les citations grecques que dans le texte allemand. Partout du plein jour sur l'ensemble comme sur le détail. Au début, une courte et modeste préface; une table des matières qui permet de s'orienter d'un seul coup d'œil; une bibliographie judicieuse et bien ordonnée; à la fin, trois index tout aussi ajourés et méthodiques. Tout cela constitue une promesse pour la valeur de l'ouvrage lui-même. Voyons si elle sera tenue. — Diadoque de Photicé est un auteur ascétique dont les œuvres complètes tiendraient en une centaine de pages.

Double raison pour laquelle les théologiens l'ont unanimement ignoré. Si quelques uns l'ont lu, ils ont pu aisément s'imaginer l'avoir compris du premier coup, tant son style est simple. Mais c'est la simplicité d'un Pascal. Ses humbles phrases et ses naïves comparaisons recouvrent des profondeurs où l'on ne descend qu'à force de piocher l'histoire et de défoncer des concepts inadéquats aux nôtres. M. F. Dörr aurait pu, comme d'autres l'ont fait sur d'autres sujets, fixer à l'avance le plan de sa dissertation d'après les données de la théologie actuelle, et nous aurions eu un Diadoque démarqué, modernisé, trahi et travesti. Mais il s'est rendu compte de la complexité de sa tâche, et nous avons une étude historique digne de toute confiance. Etant donné la concision du style, la question du texte authentique a une importance exceptionnelle. Des trois éditions qui existent, une seule, celle de Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912, est facilement accessible, mais passablement décevante. M. Dörr a eu la rare fortune de pouvoir utiliser aussi celle, presque introuvable en Occident, de la Philocalie (Venise 1782), et celle, plus inconnue encore, de K. Popov, Kiev 1903. Il a de plus recouru aux manuscrits non mis à profit par ces éditeurs, en particulier au vénérable Codex 19 de Grottaferrata, qui est de la main même de Saint Nil (10. siècle). Puis il fallait reconstituer le lieu historique et doctrinal; c'est l'objet de la première section: « Les Messaliens ». M. D. y établit que Diadoque « a pris occasion des Homélies Spirituelles pour combattre le messalianisme sur toute la ligne, aussi bien tel qu'il apparaît chez Macaire que dans d'autres écrits ». Résultat important pour le problème des fameuses Homélies: Une deuxième section expose la « Théologie de Diadoque ». Chap. 1: « La grâce et le baptême »; § 1: « Le baptême comme tournant décisif »; § 2: « Grâce et conscience », paragraphe capital qui agite la question toujours actuelle de la conscience du surnaturel; § 3: « Péché originel et concupiscence »: Diadoque y apparaît comme un théologien subtil et profond qui a rendu aux Orientaux dans la querelle messalienne un service analogue à celui que les Occidentaux doivent à Saint Augustin dans la controverse pélagienne; § 4: « Image et ressemblance »: la distinction, classique en Orient, entre εἰκών et ὁμοίωσις, est utilisée par Diadoque pour exposer la vraie notion du progrès spirituel depuis le baptême jusqu'à la perfection. A cette perfection s'oppose le tentateur; aussi le Chapitre II traite-t-il logiquement de la « Psychologie de la tentation », à propos de quoi les messaliens erraient grandement. A la tentation se rattache la déréliction, faussement considérée par les mêmes hérétiques comme un abandon réel de la part de Dieu: et le Chapitre III nous livre le vrai concept de la déréliction, selon Diadoque. Les deux premières sections acheminent en pleine lumière à la troisième: « Le discernement des esprits ». Je ne saurais la résumer ici; quiconque s'occupe de spiritualité doit lire ces pages, où un esprit supérieurement perspicace et net parle de ce délicat sujet selon les données de la plus authentique tradition. Un « coup d'œil rétrospectif », p. 135-139 récapitule les résultats de toute l'enquête; ils sont d'ordre historique et doctrinal,

concernant Macaire et Diadoque, la théologie de la grâce et du péché originel, enfin la spiritualité. Ces cinq pages pourraient entrer telles quelles dans une « Dogmengeschichte ».

M. Dörr écrit une langue transparente comme une eau pure qui ne fait jamais penser à elle, mais permet au regard de se fixer uniquement sur le fond. Il reste encore bien des mystères à explorer en ces profondeurs; l'auteur est le premier à le reconnaître dès sa préface: « Le plus important chez Diadoque demande encore à être examiné: sa conception de l'expérience mystique. Mais il fallait d'abord trouver une clef pour l'intelligence de cette œuvre souvent énigmatique; et cette clef je crois pouvoir l'offrir dans ce travail. De la sorte la voie est deblayée pour une 'Mystique de Diadoque' ». Puisse la Providence ménager à M. Dörr les loisirs nécessaires pour nous la donner lui-même.

IR. HAUSHERR, S. I.

B. STEIDLE O. S. B., *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae, scholarum usui accommodata.* Friburgi Br. 1937 Herder.

Scriptorum quae ad patrologiam spectant tanta nostris diebus prodit copia, ut vel recentes libri cito veterascant. Ut enim exemplo utar, qui monumentale opus O. Bardenhewer « Die altkirchliche Literatur... » legerat, multa nova in recentiore editione operis Rauschen « Patrologie » a claro Altaner comparata discere potuit. Hoc opus a libro P. Steidle hodie quadantenus superatur; in eo enim fructus novissimae inquisitionis circa res patrologicas colligitur, bibliographia augetur, lacunae, si quae erant, etiam de scriptoribus minus notis complentur. Accedit librum latina lingua exaratum latius patere posse et apte theologicis scholis accommodari. De omnibus enim Patribus et scriptoribus aevi antiqui describitur biographia, recensentur opera, consulenda opera indicantur. Quae omnia sermone fiunt brevi et perspicuo, adhibito simul apparato typographico perquam aptissimo. Haec in magnam laudem cedere et opus theologiae studentibus commendare nemo non videt.

Mihi tamen liceat et defectum non levis momenti in nostro opere animadvertere: abstinet enim, ut ita dicam penitus, a tradenda summa seu saltem peculiaritate doctrinali singulorum Patrum. Quae lacuna, praesertim in opere ad scholas destinato, deploranda esse videtur. Sincere ergo ab auctore petimus ut in posteriore editione tantum defectum supplere velit.

Neque mirum est in libro, qui tantum argumentum agit, aliquos errores hinc inde surrepsisse: existimo autem eos in opere Rauschen-Altaner multo rariores esse. Cum autem prolixum esset singulas partes disquirere, unam alteramve paginam casu determinatam diligentiori examini subiciam.

Pag. 14. Bibliographiae de Clemente addendum esset N. St. GEORGESCU, *Doctrina moralá dupá Clement Alexandrinul*, Bucuresti 1933. Praeterea scribendum non Spacil sed Spáčil. Bibliographiae de Origene adicere licuit P. LETURIA, Razón y Fe 106 (1934) 297 sqq.

Pag. 130. Bibliographia de Nestorio complenda erat dissertatione E. SCHWARTZ de sic dictis « contraanathematibus » Nestorii et studio Prof. JUNGLAS qui in controversia recentiore non exiguum momentum habet. Ibidem: legitur « Nestorius, iuxta quem error extremorum Antiochenorum vocatur *Nestorianismus*... », quae sententia in erroneum sensum ducere potest.

Pag. 138. Utile fuisset indicare versiones latinas ab armenicis a Mekitaristis Venetiarum factas: AUCHER-MOESINGER (comment. in Diatessaron); MEKITARISTAE (comment. in epist. Pauli). Inter opera dogmatica S. Ephremi speciali mentione dignum videtur illud « Adversus Scrutatores ». Praeterea non constat authentia operis a C. P. CASPARI editi.

Non est cur in his immoremur. Imperfectiones enim quas quis in libro P. Steidle expiscari posset, eius meritum nullo modo destruunt. Constat autem inter omnes libros latinos de patrologia hunc esse facile praestantissimum.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

ST. BINON, *Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée.* Tradition littéraire – Tradition liturgique, Louvain 1937. — *Essai sur le cycle de Saint Mercure, martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien,* Paris 1937, E. Leroux.

Sono stati i lavori dei Bollandisti Delehaye e Peeters ad aprire la via per la ricerca dell'agiografia di S. Mercurio, e il Binon si è messo all'opera pubblicando contemporaneamente questi due libri. Il primo contiene l'edizione dei documenti greci e un compendio della seconda opera nella quale si trattano più diffusamente e con l'aiuto di una più copiosa bibliografia le questioni inerenti alla biografia di S. Mercurio.

Il caso di S. Mercurio è particolarmente interessante per studiare lo sviluppo delle leggende agiografiche. Il nome del supposto martire fra i quaranta di Sebaste si legge per la prima volta nel secolo VI intrecciato nella leggenda della morte di Giuliano l'Apostata e sorto probabilmente dalla confusione del siriaco Marqurion; autori posteriori, come Giovanni Malalas e S. Giovanni Damasceno arrichiscono di nuovi particolari la leggenda, la quale viene definitivamente fissata nell'agiografia greca per opera dello pseudo-Amfilochio nei secoli VIII/IX. Cinque secoli più tardi la leggenda trovò in Niceforo Gregoras l'agiografo che gli donò una forma indipendente dall'antica « Vita di S. Basilio ». Dopo la rassegna di questi stadi l'Autore descrive nel primo libro le tre versioni bizantine delle « Vite » di S. Mercurio, rilevandone le differenze. Ma è dalla considerazione del tardivo culto, posteriore ai primi stadi della leggenda, che l'Autore trae il più valido argomento contro l'esistenza di un S. Mercurio di Cesarea.

Viene poi la pubblicazione dei testi. Prima di tutti ci si presenta

quello della « Vita e martirio di S. Mercurio » ricavato da tre manoscritti greci, le cui dipendenze vengono studiate. Segue poscia il Panegirico di S. Mercurio tessuto da Niceforo Gregoras. Anche qui si stabilisce la cronologia dell'Elogio e per una giustaposizione di testi si dimostra chiaramente essere stato lo pseudo-Amfilochio la principale fonte di Niceforo. Stabilita la tradizione manoscritta — opera non tanto facile — il Binon pubblica il panegirico. Viene poscia un complemento al « Synaxarion » di S. Mercurio, complemento che racchiude un nuovo elemento leggendario ignorato dalle altre tradizioni. Alle fonti letterarie fanno seguito i documenti liturgici, vale a dire gli inni dedicati a S. Mercurio nella liturgia bizantina. Un'appendice pubblica un brano leggendario di più recente data (XVI/XVII secolo) e che si riferisce anch'esso a S. Mercurio. Seguono un indice dei nomi e un'altro bibliografico, nel quale si vede la copiosa lettura che, a prescindere della conoscenza dei manoscritti, sta alla base di questo libro.

Con modestia chiama l'Autore « Essai » la seconda opera, la quale seguendo il filo dei documenti ci spiega l'origine della leggenda di S. Mercurio e la sua ritrattazione nell'agiografia greca — la recente opera di Ehrhard sulla letteratura agiografica bizantina non aggiungerà qualche documento sconosciuto? — per poi seguirne la diffusione nell'Occidente, specialmente a Benevento, e nelle tradizioni siriache (qui c'è soltanto l'antico *Romanzo di Giuliano l'Apostata*) coptiche, etiopiche, armene e georgiane. Il metodo esigeva trattare per primo lo sviluppo biografico per poi entrare nella questione del culto tributato a S. Mercurio. Il Binon impeccabile nel suo metodo, studia la propagazione del culto dall'Oriente ai paesi latini e dall'Asia Minore all'Egitto. L'Autore non perde mai in tutta questa dottissima trattazione il contatto colle fonti, specialmente bizantine, e dimostra una sufficiente conoscenza della letteratura agiografica.

Ci sia però lecito di esprimere un certo rammarico di vedere cioè che il chiaro Autore abbia diviso in due pubblicazioni il frutto delle sue ricerche; poichè mentre nella prima opera egli raccoglie e illustra il materiale documentario, in quella stampata a Parigi studia i problemi che si riconnettono all'agiografia di S. Mercurio; mentre sarebbe stato più utile radunare in un solo volume il materiale e l'inchiesta biografica.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

KURT LEVY †, *Zur masoretischen Grammatik. Texte und Untersuchungen* (= Bonner Orientalistische Studien hrg. von P. KAHLE u. W. KIRFEL, Heft 15). Stuttgart, Kohlhammer, 1936. P. VI + 44 + 36* + 5 in-8°; RM 7,50.

Sotto un titolo molto largo e comprensivo questo fascicolo di « testi e studi », s'aggira quasi tutto sopra un punto ben determinato e ristretto: lo *ševà*, la più esile delle vocali ebraiche. Ma è un punto

centrale della più vasta risonanza; definire l'esatta natura e funzione dello *ševà* val quanto toccare a fondo la fonetica e la morfologia della lingua ebraica, e non solo di essa. La presente pubblicazione ha quindi una portata ben più estesa che l'esiguità della materia. E se le teorie dei vecchi grammatici sono dalla moderna filologia superate, non è dispregevole il contributo che esse portano alla scienza storica della lingua.

Dei testi qui pubblicati per la prima volta, di gran lunga il principale è un trattato sullo *ševà* in un arabo infarcito d'ebraico, d'autore anonimo fiorito probabilmente in Egitto al secolo X. L'edizione è basata su un manoscritto della Collezione Firkowitsch alla Biblioteca pubblica di Leningrado, con le varianti di tre altri codici.

Dalla medesima collezione Firkowitsch vengono cinque altri frammenti di materia affine, che al principale trattato fanno corona. Di tutti i testi, eccetto il primo frammento, ci viene data nelle pagine 1*-36* una traduzione fedele, ma con lodevole intento più curante del senso che della lettera.

La prima parte del volume, che diremmo propriamente di « ricerche », dopo l'introduzione tecnica all'edizione con la descrizione e classificazione dei manoscritti, riassume in un chiaro sommario il trattato sullo *ševà* e lo lumeggia al confronto di altre simili fonti. Il tutto è un utile e istruttivo lavoro, che sarà apprezzato dai cultori di filologia ebraica, e ci rende sensibile la perdita del giovane autore, per la quale non possiamo che associarci al dolore espresso dall'editore Prof. Kahle. La stampa è di un'esemplare correttezza. Alla p. 41 nota 58, lin. 2, la seconda parola ebraica sotto il *kaf* finale ha uno *ševà* invece di *kames*; svista tipografica, se pur non si volle dare una specie di forma « mixta » fra la pronunzia masoretica e quella della Esapla origeniana, analoga alle forme ibride che nella Bibbia ebraica prende il ketīb con le vocali del qerê.

A. Vaccari S. J.

Chrys. Papadopoulos, Ὁ μέγας Κωνσταντῖνος. Athen, 1937. Sonderdruck aus Ἐκκλησία 15 (1937). 45 S.

Zur 16. Iahrhundert-Gedenkfeier des Todes Konstantins d. Gr. legt der hochgeehrte Verfasser eine für weitere gebildete Kreise berechnete Schrift vor. In sechs Kapiteln beschreibt er die letzten Christenverfolgungen vor dem Toleranzedikt des Iahres 313, die Einstellung des seit 25. Iuli 306 vom Heer zum Kaiser ausgerufenen Konstantin gegen das Christentum, die Kreuzvision nach den Berichten des Laktantius und Eusebius, das Toleranzedikt von Mailand (313), die christentumsfreundliche Politik des Kaisers bis zu seinem kurz nach seiner Taufe eingetretenen Tod. Die Darlegungen stützen sich vor allem auf Eusebius und verwerten die von neueren Gelehrten über

Konstantin d. Gr. verfassten Bücher. Die im Tahr 1936 veröffentlichte zweite Auflage von SCHWARZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche,* mit ihren Veränderungen des früheren Textes, lag ihm nicht vor ; ebenso sind ihm die bemerkenswerten Ausführungen im III. Band des grossen Werkes *Histoire de l'Eglise* (Paris 1936) anscheinend unbekannt geblieben. Die Schrift des orthodoxen Erzbischofs von Athen vertritt in den von ihm behandelten Fragen des Toleranzediktes von Mailand und der Kreuzvision den konservativen Standpunkt; eine mehr kritische Einstellung legen die Herausgeber des III. Bandes *Histoire de l'Eglise* an den Tag. Diese sagen: « On ne saurait donc, en stricte critique, parler d'un Edit de Milan (24), à défaut d'Eusèbe, dont il faut décidément renoncer à utiliser le récit, Lactance, dont la véracité ne peut guère être suspecte, nous l'atteste formellement: à la suite d'un songe, l'empereur a fait graver, sur les boucliers de ses soldats un emblème chrétien ». (31). Die Charakterzeichnung der Person und der Politik Konstantins sind in mehreren Punkten von den Verfassern beider Werke in entgegengesetztem Sinn geboten worden. Der Verfasser Chr. P. beurteilt den Kaiser Konstantin vom Jahr 312 ab äusserst optimistisch.

Zur Rechtfertigung dieses Standpunktes mag der Gedanke dienen, dass seine Schrift für weitere Kreise griechisch orthodoxen Bekenntnisses offenbar bestimmt ist. Sehr wohltuend berührt der massvolle ruhige Ton seiner Ausführungen. Kein einziges verletzendes Wort findet sich in seiner Schrift. Was er über die Christenverfolgungen schreibt, ist sehr eindrucksvoll für ein christliches Gemüt, ebenso sein Schlusswort über die Freiheit der Kirche, die nach dem Zeitalter der Christenverfolgungen ihre « grossen geistigen Kräfte entfaltete und auf die Welt ihren wohltätigsten Einfluss der Neubildung und Neugestaltung ausübte ».

G. HOFMANN S. I.

Epistularum Romanorum Pontificum ad Vicarios per Illyricum aliosque Episcopos *Collectio Thessalonicensis.* Ad fidem codicis Vat. lat. 5751 recensuit C. SILVA-TAROUCA S. I. Textus et documenta, ser. theol. num. 23. Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1937. P. XII, 87.

Berühmt ist die « Collectio Thessalonicensis » geworden, als der altkatholische Münchener Professor J. Friedrich im Jahre 1891 ihre Unechtheit zu beweisen und damit der Lehre vom Primat der römischen Kirche einen neuen Stoss zu versetzen suchte. Der Beifall, den Mommsen und andere Gelehrten diesem Unternehmen zollten, ist längst verhallt; heute zieht man die Echtheit der Sammlung nicht mehr ernstlich in Zweifel. Umso mehr ist zu verwundern, dass bis jetzt alle Ausgaben einfachhin den sehr fehlerhaften Erstlingsdruck von 1662 wiederholen. Es ist das grosse Verdienst von P. S.-T. auf

die Bedeutung des Cod. lat. Vat. 5751 aufmerksam gemacht und ihn seiner Ausgabe zugrunde gelegt zu haben. Die Wiederherstellung der ursprünglichen, in der Ausgabe von 1662 willkürlich geänderten Ordnung, hat es dem ausgezeichneten Kenner des päpstlichen Brief-und Archivwesens zugleich möglich gemacht, wichtige Schlüsse auf die Entstehung der Sammlung zu ziehen. Sie ist uns erhalten in den Akten der römischen Synode von 531, auf der der Bischof Theodor von Echinus im Auftrag seines vom Konstantinopolitanischen Patriarchen gefangen gehaltenen Metropoliten mit ihrer Hilfe den Beweis zu führen sucht, dass im Illyrikum nicht der Bischof von Konstantinopel, sondern der von Rom « Herr und Richter » ist. Das Material dieser Sammlung haben ihm zum Teil im Illyrikum gemachte Abschriften von Papstschreiben, zum Teil eine in Rom bereits bestehende anti-konstantinopolitanische Sammlung mit Originalbriefen von Kaisern und eines Briefs des Anatolius geliefert. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, welche Dienste die vorzügliche, mit mehreren Indices versehene Ausgabe nicht nur den Seminaren, sondern auch dem Forscher zu leisten bestimmt ist.

E. HERMAN, S. I.

C. SCHMIDT, *Manichäische Handschriften...* Band I *Kephalaia*, Lieferungen 5/8 (S. 99-194), Stuttgart 1936-1937 Verlag W. Kolhammer.

Nel « Vorwort » ci viene indicato che il Dr. Böhlig ha preso la successione del Polotsky, e che quindi è lui che deve essere considerato come il vero editore delle « Kephalaia ». Nelle nuove pagine che abbiamo sotto gli occhi vi sono meno lacune che nelle pagine precedenti (cfr. *Orient. Chr. Per.* II [1936] 503-505), cosicchè la lettura è più facile e la raccolta del materiale riesce più copiosa e sicura.

Non è del caso entrare nella valutazione dei temi che si trattano in queste pagine. Essi appartengono al midollo delle teorie manichee e costituiscono quindi una fonte basilare del sistema. Si parla dei « tre veicoli », delle diverse sfere dell'universo, del primo uomo, della virtù dei vestiti, della formazione di Adamo, degli elementi, dell'amore, del sole, dei 12 segni dello zodiaco e delle 5 stelle, e particolarmente delle incessanti lotte fra la luce e le tenebre. Le notizie sulla vita di Mani sono di un valore eccezionale.

Si annuncia nella prefazione che ormai tutto il materiale è pronto anche per l'edizione degli indici che completeranno quella dei « Kephalaia ». Ci auguriamo di vedere presto compiuta la chiara e accurata pubblicazione di così importante documento.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Theologica.

HERMAN F. JANSSENS, *L'Entretien de la Sagesse,* Introduction aux Œuvres Philosophiques de BAR HEBRAEUS, Liège 1937.

La Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Liegi ha pubblicato questa nuova opera, esaminata dal P. H. Koffler S. I. e da tre altri Professori. Diciamo subito che la nuova pubblicazione fa onore non meno al suo Autore che alla Facoltà di Liegi. Gli orientalisti specialmente ringrazieranno la bella iniziativa di pubblicare per la prima volta un'opera di quell'eminente e dottissimo scrittore che fù Barebreo, ultimo rappresentante insigne della letteratura siriaca. È noto infatti che una buona parte dell'esuberante produzione letteraria di Barebreo, specie delle sue opere filosofiche, aspetta ancora la benevolenza di qualche editore. Fra esse questa del « Trattenimento della Sapienza » è una sintesi della filosofia fatta ad uso dei principianti e quindi molto succinta, mentre altri trattati, seguendo un metodo ciclico riprendono la stessa materia in forma più sviluppata. Barebreo non è un filosofo originale, ma semplicemente un raccoglitore di teorie altrui che egli riproduce senza aggiungervi alcun pensiero personale e senza evitare delle contradizioni, come ben dimostra l'egregio Editore. Nel cercare poi di spiegare queste contradizioni si potrebbe forse fare ricorso più diligente alle differenze cronologiche — certo non facili da precisare — come l'Editore stesso ne fà uso, benchè allinversa, quando stabilisce, servendosi dalle contradizioni, la cronologia del presente trattato (pag. 17). Il « Trattenimento della Sapienza » comprende 4 capitoli corrispondenti alla Logica, Fisica, Metafisica e Questioni di Teodicea. In brevi tratti l'Èditore delinea la vita inquieta del poliglotta Barebreo, personaggio dei più influenti e poliedrici dell'Oriente. Viene notata la difficoltà di accertare le fonti adoperate da lui nei singoli casi, data l'erudizione straordinaria dell'autore, il quale generalmente, e sopra tutto nella fisica e nella psicologia, segue fedelmente le orme dell'Avicenna, mentre nella logica è aristotelico. Quest'influsso dei filosofi, allora così poco apprezzati, non toglie che lo spirito flessibile di Barebreo abbia avuto epoche di misticismo e si sia accostato alle tendenze del Gazali. Ancora in merito alle fonti la nuova opera lascia insolute le questioni, se cioè Barebreo abbia parlato il greco e se abbia subito o meno l'influsso dei Latini in un probabile contatto coi Crociati.

Il trattato che oggi vede per la prima volta la luce pubblica si conserva in 24 manoscritti, non tutti dello stesso valore, fra i quali il più antico risale al 1299, cioè 13 anni dopo la morte dell'Autore. Purtroppo è scomparso il codice che conobbe e descrisse J. S. Assemani, copia diretta dell'originale. La cronologia del « Trattenimento della Sapienza » viene fissata dall'Editore fra il 1260 e il 1265.

Tutte queste notizie vengono chiaramente e ordinatamente esposte dall'Editore nella sua prefazione. Viene poi il testo siriaco coll'apparato critico in bei tipi *stranghelo*. H. F. Janssens non si è accontentato di pubblicarne la traduzione francese, ma la ha arricchita di dottissime note e commenti che formano forse la parte più pregevole del libro. Con una profonda conoscenza degli autori e delle teorie maggiormente conosciute da Barebreo, l'Editore ne illustra le sentenze e le allusioni con luoghi paralleli di Avicenna e di altri autori, rendendo facile la comprensione del Trattato. Forse la disposizione tipografica, che spezza la traduzione per intercalarvi i commenti, non sarà gradita a tutti, benchè d'altra parte riesca commodo trovare le spiegazioni accanto al testo. Nell'uso filosofico dei termini siriaci riscontriamo che per Barebreo i vocaboli ܐܝܬܝܐ e ܐܝܬܘܬܐ non sono più come nel secolo IV (v. gr. Afrahat, S. Efrem) i termini esclusivi dell'essenza divina, ma si applicano a tutti gli esseri. Un indice siriaco raccoglie il copioso apporto del Trattato alla lessicografia, al quale fanno seguito un indice analitico e una nutrita nota bibliografica.

Auguriamoci che il chiaro Editore ci offra pubblicati colla stessa accuratezza e competenza altre opere dell'insigne scrittore orientale.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Martinus Jugie, A. A., *Theophanes Nicaenus, Sermo in Sanctissimam Deiparam*. Textum graecum cum interpretatione latina introductione et criticis animadversionibus edidit —. *Lateranum* (Nova Series, An. I N. 1) Romae 1935. xxxii-221 pag. (1).

Novis continuo editis operibus indefesso labore scientiam theologicam et historicam orientalem cl. Auctor augere pergit. Quod autem nunc prae manibus habemus, praeclarissimum exemplar est criticae editionis alicuius theologici tractatus graeci in laudem B. V. Mariae a Theophane Nicaeno conscripti, cuius non uno ex capite et theologicum modum procedendi et in nonnullis supra consuetum audendi rationem miraberis.

Theophanes enim ut laudes purissimae Matris extollat, eam ab operis initio intime sociatam Incarnationis dominicae mysterio praesentat, et quae inde exurgunt relationes ipsius tam cum singulis Personis divinis quam cum creaturis omnibus rationalibus, sive angelos sive homines dixeris, latius perpendit. Hinc fit ut in opere hoc mariano ea omnia contineantur quae ad generale redemptionis et sanctificationis humani generis consilium spectant, necnon illa quae directe privilegia Dei Genetricis concinunt, ut Immaculatae Conceptionis donum intemerataeque Maternitatis et gratiarum omnium cumulum,

(1) Huius operis recensio serius quam par esset educitur ob rationes tam censori quam Ephemeridis directioni omnino alienas.

tum praesertim ea quae ad receptionem in se primum et ad distributionem deinde totius gratiae divinae per ipsam factam inter angelos et homines, necnon quae ad materna erga hos Virginis officia referuntur.

Quae quidem omnia pulcherrima sunt, eoque amplius quod polemica indole aliorum eiusdem scriptoris operum contra Latinos editorum caret. At non omni ex parte purus catholicae veritatis fons e tractatu hocce derivat, cum multa in ipso contineantur quae ex officiali orthodoxorum separatorum doctrina palamitica fluunt. Haec autem maximopere notantur ubi naturam gratiae divinae et iustorum per gratiam deificationem Theophanes tangit. Insuper innititur fere unice in testimoniis SS. Damasceni et Maximi Confessoris, quorum auctoritate uti et abuti, etiam textibus interpolatis, palamitici scriptores consueverunt.

Ceterum studio et diligentiae P. Jugie in hac editione paranda debitae gratiae referendae sunt, si facillime lector etiam in separatorum theologia non apprime versatus errores praecavere potest. Perspicuae enim annotationes non in introductione solummodo, sed et ad calcem paginarum hinc inde sparguntur, quae periculum detegunt.

Alia etiam multa sunt quae pretium editionis commendant, tum ob divisiones aptas paragraphorum quibus opus seiungitur prout a contextu requirebatur, tum ob titulos unicuique earum praepositos, qui materiam tractandam abunde produnt, tum vel maxime ob fidelitatem transcriptionis et interpretationis latinae textus graeci, qui, cum saepissime contorto stilo procedat impliceturque orationibus bene multis subordinatis, quae sese invicem sine fine succedunt, valde difficilem passim locutionem sensumque reddit.

Toti huic principi et criticae Theophanis editioni cl. Auctor praemittere voluit locupletem introductionem, in qua dissertam notitiam scriptoris graeci operumque eius nobis tradit, fontes deinde manuscriptos recenset e quibus Marialis hic Sermo hauritur, tum conspectum generalem tractatus prodit, ac denique de auctoritatibus SS. PP. in opere adductis, de originalitate et erroribus doctrinalibus, de stilo et interpretatione latina pauca disserit. Quodsi quidquam adhuc desiderari posset, illud fortasse solum esset, plenior quaedam notitia dependentiae, si quae vera est, Theophanis a S. Maximo Confessore, cuius multa testimonia, ut ait editor, non inveniuntur, alia autem, ut coniicere licet, interpolata proferuntur.

Tandem editio, quae nitidissimis typis exarata est, opportunis adminiculis adornatur: tabella photographica Barocciani Codicis 193 qui textum exhibet, et indicibus tribus, locorum sc. S. Scripturae, auctorum alphabetico et graecitatis. Uno verbo editio Theophanis Nicaeni Magistrum iam saepe alias in producendis operibus byzantinorum peritissimum iterum commendat.

E. Candal, S. I.

R. P. GEORGES FLOROVSKY, Пути Русскаго Богословія, Paris 1937, 574 pages.

Ce bel ouvrage retrace l'histoire de la pensée religieuse russe pravoslave. Mais l'auteur ne prétend pas faire de l'histoire pure. Il n'est pas un simple narrateur du passé : il est théologien, il défend une thèse apologétique nettement déterminée. Il s'efforce de prouver que les écarts et faiblesses de la théologie russe pravoslave — contradictions intérieures, manque de spontanéité et de continuité vitale, dépendance par rapport aux influences indésirables, capitulations fréquentes au contact avec les courants religieux occidentaux — tiennent au fait que la théologie russe a depuis longtemps rompu ou tout au moins relâché les liens organiques qui la rattachaient à Byzance. La conclusion s'impose d'elle même : une renaissance de la pensée religieuse russe ne saurait venir que d'un « retour aux Pères », dont pourtant l'auteur a tort d'identifier l'enseignement avec les traditions byzantines tout court. Il semble ne pas remarquer que c'est en grande partie la « tradition byzantine » césaropapiste qui a porté un coup très dûr à l'élan vital de la patristique orientale ; le divorce de la pravoslavie avec les traditions des Pères eut lieu non seulement en Russie et est dû surtout au séparatisme antiromain.

Le livre du P. Florovsky est assez heureusement divisé en neuf chapitres correspondant à neuf époques ou tendances, assez vagues d'ailleurs : 1) Crise du byzantinisme russe, 2) Rencontre avec l'Occident, 3) Contradictions du XVII siècle, 4) Coup d'Etat de St. Pétersbourg (« perevorot » : expression forte mais très juste), 5) Lutte pour la théologie, 6) Réveil philosophique, 7) Ecole historique, 8) A la veille, 9) Ruptures et attaches.

Le P. Florovsky nous présente une longue série de tableaux historiques, de monographies en abrégé. Les caractéristiques de personnages religieux marquants et le résumé des doctrines, ou plutôt des tendances, tiennent la première place dans toutes les parties du livre. C'est une mine inépuisable de révélations fort instructives, de traits saillants, de considérations importantes, tantôt extrêmement justes, géniales presque, tantôt tirées par les cheveux, tendancieuses, inspirées par le désir de mettre bien en relief les éléments de la thèse dominante ; parfois on dirait même que l'auteur ne resiste que faiblement à la tentation de dénigrer.

Très vivante est la description que l'auteur nous donne de Théophane Prokopović (pp. 89-97). Il nous dit relativement peu de St. Tikhon Zadonsky ; n'exagère-t-il pas l'influence sur Tikhon de quelques auteurs protestants ? Au grand réformateur du monachisme russe Païse Velickovsky le P. Florovsky ne consacre que deux pages à peine, assez pâles d'ailleurs ; c'est regrettable.

Tout le chapître V est très riche et intéressant. Le P. Florovsky est peut-être trop sévère pour Innokentij, archevêque de Kherson : « au lieu de théologie il n'y a chez Innokentij *rien* que de la psy-

chologie » (p. 197); c'est inexact. Pour le célèbre Macaire il est encore plus dûr (p. 222); il suit une vraie mode inaugurée par Khomiakov, qui haïssait la théologie de Macaire à cause de certaines ressemblances avec la scolastique, du reste plutôt extérieures.

Le P. Florovsky consacre à Gogol des pages remarquables, quoique ici encore nous nous heurtions parfois à un pessimisme excessif. L'auteur a raison quand il dit que les fameuses méditations de Gogol sur la liturgie ont été empruntées; de Gogol il n'y a qu'un style touchant et parfois sentimental.

Le P. Florovsky partage l'enthousiasme des théologiens russes modernes pour l'ecclésiologie de Khomiakov (270–278) ; il n'en remarque pas les grandes et dangereuses lacunes. Certes, Khomiakov a de l'Eglise une « vision » beaucoup plus vivante, plus céleste, plus captivante que Macaire, mais il nous éloigne vraiment trop du chemin qui y conduit.

Notre auteur n'a pas bien saisi la conception que Léontiev s'était faite de l'unité dans la variété ; Léontiev n'y voit pas uniquement un principe « d'esthétisme païen » ; son tort fut plutôt de n'avoir pas bien compris que le christianisme réalise l'unité dans la diversité beaucoup plus parfaitement que n'importe quelle autre religion.

Il y a beaucoup de vrai et d'original dans ce que le P. Florovsky dit de Vladimir Soloviev. Mais ici encore, hanté par le romantisme et d'autres courants étrangers au byzantinisme, il glisse parfois dans des exagérations. Peut-on vraiment dire que dans le concept que Soloviev s'était fait de l'Eglise « les profondeurs mystiques et spirituelles » se retrouvent « à un degré moindre que n'importe quoi » ? (p. 316).

La même dureté pessimiste nous la retrouvons dans les passages consacrés à Fedorov, à Golubinsky, à Florensky surtout qui se trouve réduit au rang de snob vulgaire. Il y a beaucoup d'erreurs dogmatiques chez Florensky, c'est incontestable, tant au point de vue pravoslave que catholique ; mais ces erreurs elles-mêmes ne trahissent-elles pas une profonde nostalgie de la patrie céleste ? et la sophiologie de Florensky, malgré ses absurdités métaphysiques et théologiques, n'est-elle pas, au fond, une autre façon d'admirer l'infinie sagesse de Dieu, telle qu'elle se reflète dans la Création et la Rédemption, une manière de cultiver cet intellectualisme des Pères grecs que Byzance a gravement compromis après sa défection de l'Unité et que St. Jean Damascène a légué à la scolastique ?

Très justes sont les considérations du P. Florovsky sur la « tragédie de la liberté aveugle » dans laquelle se débat la pravoslavie contemporaine. C'est bien vrai qu'en Russie « la théologie en quête de vérité ne parvenait pas à trouver un terrain pour s'appuyer » (P. 503) ; l'auteur ne voit pourtant pas la dernière et profonde raison pour laquelle cette théologie reste toujours si chancelante. Rappelons à ce sujet la belle parole du célèbre canoniste russe N. Souvorov : « Aussi longtemps que nous n'aurons pas étudié les théologiens et philosophes du Moyen Age, la théologie russe ne se sentira jamais

sur un terrain solide, et toute une moitié de nos systèmes dogmatiques pravoslaves resteront suspendus en l'air » (*K Voprosu o tajnoj Ispoviedi,* Moscou, 1906, p. 167).

Notre auteur constate que la « question oecuménique » ne saurait être résolue que par un retour à « la plénitude de la tradition catholique » (p. 514 ; le mot « catholique » est pris ici dans le sens formel). Il a parfaitement raison. Mais il ajoute : « La voie de la restauration du monde chrétien est une voie de critique et non d'irénisme ». Il nous semble qu'il n'y a pas lieu d'opposer des facteurs d'unité qui par leur nature doivent se compléter. Il est évident qu'un irénisme panchrétien qui crée une entente cordiale de la vérité avec l'erreur et refoule au second plan l'élucidation critique des divergences dogmatiques entre les différentes confessions chrétiennes est extrêmement nuisible à la « restauration du monde chrétien » et engendre l'indifférence et l'irréligion. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que la « critique » pratiquée dans un esprit autre que celui de la charité évangélique n'aboutira jamais à grand chose. Catholiques ou pravoslaves, tenons-nous en à l'exemple de Notre Seigneur qui combattait l'erreur avec vigueur, mais uniquement par amour des hommes, par amour de la paix dans la vérité.

Pour ce qui concerne les jugements sur le catholicisme, le P. Florovsky est beaucoup plus équitable que la plupart des autres théologiens pravoslaves modernes, malgré certains préjugés de naissance et de formation. Il croit que les pravoslaves trouveraient beaucoup plus à apprendre chez les scolastiques que chez les protestants. L'idée qu'il se fait du catholicisme n'est pas aussi arrêtée que celle des principaux collaborateurs du Poutj ; c'est ce qui lui a valu peut-être les violentes attaques de M. Berdiaiev.

Comme c'est souvent le cas pour les bons penseurs et savants, le P. Florovsky ne comprend rien à la besogne profane du rédacteur ; le côté extérieur du livre laisse beaucoup à désirer : pas d'index alphabétique, pas de table de matières proprement dite, presque pas d'alinéas ! Souvent on rencontre des citations sans indications de la page ou même du livre d'où elles sont prises. Les coquilles d'imprimerie ne manquent pas non plus.

Néanmoins, malgré son caractère quelque peu tendancieux et ses défauts extérieurs, le livre du R. P. Florovsky, unique dans son genre, mérite d'être classé parmi les ouvrages les plus remarquables de l'historiographie religieuse moderne. Extraordinairement suggestif, riche en témoignages précieux et en réflexions fécondes, ouvrant dans l'histoire de la théologie pravoslave des pistes nouvelles, muni d'une bibliographie abondante et relativement complète, ce livre — fruit d'un travail digne de tout éloge — est indispensable dans les bibliothèques de tous ceux qui s'intéressent à la pensée religieuse russe.

Cette pensée, sous l'action des grands événements de notre siècle permis par la Providence, est en train de se différencier radicalement. Chez certains théologiens russes on remarque quelque chose d'analogue au Mouvement d'Oxford — un désir de renouveau religieux

sur les bases solides de la tradition chrétienne authentique. L'ouvrage du P. Florovsky est peut-être la manifestation la plus significative de ce qu'on peut déjà appeler « le mouvement d'Oxford russe ».

Pour nous autres catholiques un retour organique et vital de nos Frères séparés aux Pères de l'Eglise est très désirable, car s'il s'accomplit d'une façon intégrale, sans exclusion de l'ancienne gravitation croissante vers l'autorité unificatrice, ce retour est un moyen sûr pour rendre à la pravoslavie sa vitalité entière dans l'Unité du Christ-Eglise.

S. TYSZKIEWICZ S. J.

Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption. Étude sur l'exposé du russe J. Orfanitsky par l'abbé Nicolas LADOMERSKY docteur en théologie. Paris J. Gabalda 1937, pg. 176 et X, pretium 25 fr.

Liber Rev. Dom. Ladomersky est thesis ad lauream in theologia obtinendam prolata et quidem in universitate Argentinae (Strasbourg).

Exponitur et crisi subicitur prima et, ut videtur, unica historia dogmatis redemptionis conscripta ab aliquo auctore Russo orthodoxo, slc. a J. Orfanitsky sacerdote, qui opus suum iam anno 1904 in lucem editum sequenti anno ut thesim magistralem in universitate Moscoviensi defendit. Orfanitsky construere studet theologiam mysterii redemptionis independenter a quolibet influxu occidentali et catholico et protestantico, i. e. intendit theologiam proprie orientalem et patristicam. Nam occidentales, ait, traditionem laeserunt sequendo doctrinam soteriologicam sancti Anselmi, quae prosus iuridismo et rationalismo infecta sit (cf. Lad. pg. V).

Ordo expositionis est hic: Post introductionem breviter doctrina ecclesiae Russae de mysterio redemptionis delineatur. Dein successive idem mysterium variis temporibus consideratur, primis aevi christiani saeculis et tempore « oecumenico » magnorum Patrum ecclesiae et Graecae et Latinae. Sub triplici respectu mysterium redemptionis indagatur: deificationis, sacrificii, redemptionis a potestate diaboli (rachat au démon). Ultimo loco opus sancti Anselmi analysi et crisi subicitur, ac influxus thesis Anselmianae in aequales et posteros monstratur, influxus slc. in theologos catholicos, protestantes veteres et recentes, orthodoxos Russos.

Expositio Rev. Dom. Ladomersky est vere scientifica, nitida, clara, perspicua. Sententia auctoris orthodoxi non tantum exponitur, sed passim completur, corrigitur, cum doctrina catholica comparatur, dependentia argumentationis ab obiectionibus rationalistarum detegitur. Sic optima sunt, quae (p. 132 ss.) dicuntur de sententia Orfanitsky, qui notam sancti Anselmi doctrinam iuridismi arguit. Tranquille, sine methodo proprie polemica vindicatur sententia S. Anselmi ab obiectionibus, demonstrantur defectus theoriae et expositionis patristicae auctoris Orfanitsky.

Clare ex tota elucubratione apparet superioritas methodi a Rev. Dom. Ladomersky adhibitae prae methodo thesis Moscoviensis, superioritas, quae nititur obiectiva veritatis historicae demonstratione, praesertim in re patrologica et historia dogmatum, in qua Rev. Dom. ductu, ut videtur, clari sui magistri, professoris Rivière, optime versatur.

Quod ad marginem, ut ita dicam, libri attinet, aliqua ad historiam theologiae Russae spectantia mihi videntur esse sive addenda sive modificanda. Si pg. 162 dicitur in fine saeculi XIX oriri desiderium quorundam orthodoxorum reddendi autonomam propriam theologiam, i. e. independentem ab influxibus occidentalibus, respondendum est tale studium iam inauguratum esse decreto Ober-Procuratoris Protasov (1836). Porro in toto hoc contextu mentio facienda erat Chomjakovi eiusque sive discipulorum sive scholae, quae hucusque viget. Chomjakov inspirationem suam partim ex encyclica patriarcharum orientalium anni 1848 hausit; Svetlov dein in sua tendentia fundandi theologiam independentem orthodoxam et patristicam inspiratus est ab ipso Chomjakov (cf. librum Svetlovi « Крестъ Христовъ », pg. 489). Svetlov primus haec principia ad dogma redemptionis applicavit (iam anno 1885 suum opus conscripserat et ut thesim anno 1893 defenderat), et postea Orfanitsky talem considerationem adhuc magis ad traditionem et historiam huius dogmatis restrinxit. Ceterum de ipsis textibus Patrum dogma redemptionis respicientibus iam ante Orfanitsky non tantum Svetlov, sed et Archimandrita Sergius scripsit.

Id, quod iure a Rev. Dom. Ladomersky in theologica Orfanitsky expositione et generatim in theologia orientalium separatorum desideratur (pg. 165 s.), praesertim fuit causa, cur doctrina Chomjakovi tot sectatores iam inde ab initio invenerit. Orthodoxus hanc conclusionem legens mirabitur, quod auctor id silentio praeterit, quod a tota theologia pravoslava moderna iam diu ut programma proponitur, i. e. studium traditionis vivae. (Cf. librum initio anni 1937 editum et in hoc periodico recensitum — pg. 671-3 —, cui titulus est « Живое Преданіе »). Et ipse Svetlov talem conclusionem iam fecerat. (Христіанское Вѣроеученіе въ Апологетическомъ Изложеніи, I pg. 318 s. Kioviae 1914[4].

Forte et aliam causam magis remotam huius tendentiae indicare iuvat: influxum scl. idealismi Germanici et praesertim philosophiae historicae Hegel, qui maxima auctoritate apud auctores scholae criticae est.

Meritum speciale libri Rev. Dom. Ladomersky in eo est, quod dependentiam novae tendentiae saltem indirectam a F. Chr. Baur demonstravit. Operae pretium est examinare, in quantum Baur in ipsum caput slavophilorum, i. e. Chomjakov, influxum exercuerit.

B. Schultze S. I.

Erzbischof SERAFIM (Sobolew): Протоіерей С. Н. Булгаковъ какъ толкователь Священнаго Писанія. (Erzpriester S. N. Bulgakow als Ausleger der Heiligen Schrift). Sofia 1936. 41 S.

Bulgakows exegetische Methode wird an einem Beispiele erläutert: In der Frage, die der Täufer durch seine Jünger dem Herrn vorlegte (Mt. 11, 2-3), sieht Bulgakow den Ausdruck einer inneren Krise und des Glaubenszweifels. Erzbischof Serafim macht dagegen geltend, dass der Glaubenszweifel eine schwere Sünde ist, die wir dem hl. Johannes nicht zuschreiben können. Ausserdem ist die Sünde als Durchgangsstadium des geistlichen Lebens gar nicht absolut notwendig, wie Bulgakow mit manch anderem anzunehmen scheint (16).

Andererseits behauptet Bulgakow (20 ff.) die Frage des hl. Johannes sei nicht durch Zweifel oder Unglauben verursacht worden, sondern durch Schwäche und zeitweilige Verdunkelung der Erkenntnis. Erzbischof Serafim dagegen ist der Ansicht (23), Zweifel sei nicht Schwäche, sondern Stolz; und dieser Zweifel könne nicht durch Glaubenstatkraft — wie Bulg. meint — wiedergutgemacht werden (27-8), sondern nur durch Busse. Glaube sei nämlich nicht 'Tat', sondern nur Demut und Liebe.

Die zahlreichen Mängel und Widersprüche der Exegese Bulgakows seien, so meint Erzb. Ser., vor allem dem Umstand zuzuschreiben, dass er die Hl. Schrift nicht im Geiste der heiligen Väter (4-6) auslegt. So komme Bulg. zu Irrlehre und Unglaube (37).

Gewiss, Bulgakows Auslegung der Stelle Mt. 11, 2-3 steht im Widerspruch zur Exegese der heiligen Väter, wie P. SPÁČIL (*Orientalia Christiana* 1928, S. 207 ff.) in seiner ausführlichen Besprechung des Buches 'Der Freund des Bräutigams' gleichfalls hervorhebt; aber in Bulgakows Darlegungen findet sich doch auch wieder manches Brauchbare und psychologisch Tiefe. Erzbischof Serafims Ausführungen sind im allgemeinen treffend und durchschlagend; in Einzelheiten (z. B. Zweifel sei nicht Schwäche, Glaube sei nicht Tat, u. a.) ließe sich doch auch die gegenteilige Auffassung durch gute Gründe stützen.

B. SCHULTZE, S. I.

Erzbischof SERAFIM (Sobolew): Защита Софіанской Ереси Протоіереемъ С. Булгаковымъ предъ лицомъ Архіерейскаго Собора Русской Зарубежной Церкви. (Verteidigung der sophianischen Häresie durch Erzpriester S. Bulgakow vor dem erzbischöflichen Konzil der russischen Auslandskirche). Sofia 1937. 122 S.

Das vorliegende Buch ist eine Zusammenfassung des bereits besprochenen Buches 'Neue Lehre über die Sophia usw.' (s. *Or. Chr. Period.* 1937 S. 655 ff.), ausserdem die Antwort Erzbischof Serafims

auf Bulgakows ‘ *Gedenkschrift* ’, in der dieser sich vor seinem Pariser Metropoliten Eulogius gegen das Verurteilungsdekret der russischen Synodal-Auswandererkirche (Metropolitansitz in Karlowitz unweit Belgrad) verteidigt. Wie W. Lossky (‘ *Streit über die Sophia* ’, Paris 1936) auf Bulgakows erste Denkschrift antwortete (Bulg. verteidigte sich darin — ‘ *Über die Sophia, die Weisheit Gottes* ’, Paris 1935 — gegen die erste Verurteilung, die vom Moskauer Stellvertreter des Patriarchatsverwesers ausgegangen war), so jetzt Erzb. Ser. auf die zweite Denkschrift.

Im Buche finden sich einige interessante historische Angaben (die Bulgakows Stellung verständlicher machen), so z. B. über die Lehrwillkür in Russland im letzten Jahrzehnt vor der Umwälzung (6), über den Sophiastreit (52).

Der Stil des Buches ist, wie wir das beim Verfasser gewöhnt sind, kräftig und geradeheraus: Bulgakows Theologie wird krankhaft (51), anormal, eine grosse Sünde, eine Gefahr für die Orthodoxie genannt (8-9). Absicht des Buches ist, die Gläubigen vor dem Irrtum zu schützen zum Heil der Seelen — auch der Bulgakows (8-9, 122).

Bulgakow widerruft nicht, wie es die Synodalkirche von ihm gefordert hatte, sondern bringt seinerseits Anschuldigungen vor gegen das Verurteilungsdekret: Bulgakow bezichtigt seine Gegner des Arianismus und Subordinatianismus (67 ff.), des Nestorianismus (80 ff.), ebenso eines Irrtums bezüglich der Parusie (105), ferner des Impersonalismus (in der Trinitätslehre) (54 f. — Vgl. darüber meine Rezension, in der Bulgakows Buch ‘ *Der Tröster* ’ besprochen wird: *Or. Chr. Period.* 1937 S. 674 f.); schliesslich meint Bulgakow, das Verurteilungsdekret teile ein prawoslawes Dogma, das Gregorius Palamas lehrte — nämlich die Identität von Gottes Energie und Gott —, dessen Gegner Barlaam zu (73 ff.).

Bulgakows Gegengründe und Gegenanschuldigungen werden einzeln untersucht und z. Teil recht wirksam widerlegt: Bulg. bleibt abhängig von der Kabbala (23 f.), Gnostiker (28 f.), Pantheist (44 f.), Monothelet (96).

Im allgemeinen gilt in Bezug auf dieses Buch, was bereits in der vorigen Besprechung (siehe *Or. Chr. Period.* 1937 S. 657 f.) hervorgehoben wurde: Mehr als die eigentliche Philosophie steht bei Erzb. Ser. im Ansehen der gesunde Menschenverstand und die einfache Logik (22 f., 72); über die Philosophie geht die Reinheit des Herzens (22). ‘ Die Sprache der christlichen Kirche verstehen und in der Gegenwart prawoslawer Theologe sein ohne Kenntnis der Philosophie ist möglich, aber ohne Kenntnis, ja unter Zurückweisung der Väterlehre ist es unmöglich ’ (23). Andererseits leugnet Erzb. S. nicht die Bedeutung der Philosophie für die Kirche (22).

Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen die Ausdrucksweise des Metropoliten Antonius, wo dieser über die Schöpfung handelt (20). Aber es fehlt in dem Dekret tatsächlich nicht an einigen Ungenauigkeiten des Ausdrucks, die Anlass zu Missverständnissen geben (so z. B. S. 91, wo gesagt wird, dass Gott in der Menschwerdung ‘ den

ganzen Menschen', d. h. seine ganze Natur angenommen habe: der Ausdruck 'den ganzen Menschen' ist missverständlich, wird aber gleich durch den Zusatz richtiggestellt). – Nicht einverstanden können wir uns erklären mit Erzb. S.s Auffassung, die in der Gottesmutter persönliche Unvollkommenheiten oder Sünden zulässt, wie einige hl. Väter meinten (109-10).

Im Schlusskapitel wird von Bulgakow verlangt, auf seine Lehre und seine Werke zu verzichten, ebenso, die Autorität der hl. Väter und der 7 ersten allg. Konzilien als Norm für sein Schaffen anzuerkennen... Die russische Kirche soll entscheidende Massnahmen gegen ihn treffen. Es handele sich um einen wahrhaft revolutionären Geist (122) bei den Verteidigern der Sophiairrlehre, die sich gegen jede Autorität der prawoslawen Kirche und der allgemeinen Konzilien wende. Ja, es tue sich ein Abgrund auf, der kaum grösser vorgestellt werden könne, zwischen Erzb. Serafims und Bulgakows Standpunkt in der Sophiafrage (120).

Soweit uns bekannt ist, hat die Synodalkirche nichts Weiteres gegen Bulg. unternommen. Warum nicht? — Dagegen hat sich die Pariser Untersuchungskommission inzwischen in einer sehr zweideutigen Erklärung für Bulgakows Freiheit ausgesprochen. (Vgl. '*Oriens*' 1938, S. 21 und « *Irénikon* » 1938 I, S. 61 f.).

Der tiefere Grund für diesen Stand der Dinge scheint uns darin zu liegen, dass Chomjakows Ideen über Freiheit und Autorität in der Kirche immer weitere Kreise ziehen und sich innerhalb der Orthodoxie, auch bei Vertretern der Synodalkirche, immer mehr durchsetzen. Wie kann die Hierarchie wirksam gegen Irrlehren einschreiten, wenn sie, im Gegensatz zu den Laien, gar keine eigentliche Lehrautorität besitzt?!

B. Schultze, S. I.

A. F. Karpow. Платон (О разумных началах космоса и государства). Platon (*Über die vernünftigen Prinzipien von Kosmos und Staat*) YMCA Press Paris 1937. 282 S.

Der Verfasser ist bereits im September 1937, bevor sein Werk im Druck erschien, verstorben. Er wurde, noch verhältnismässig jung, aus einer vielversprechenden Forscherarbeit herausgerissen. A. F. Karpow ist ein Enkel des bekannten Professors Karpow, der um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts sämtliche Werke Platons ins Russische übertrug. Das vorliegende Buch ist die Frucht langjährigen Platonstudiums und gibt Zeugnis von der Gestaltungskraft, dem umfangreichen Wissen und einem tiefen Verständnis für die Philosophie Platons, die er « eine der grossartigsten Sichten des menschlichen Selbstbewusstseins » nennt (5).

Karpow hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, Platons Lehre in platonischer, d. h. in Dialog-Form, darzustellen, um den Gedanken

lebendigeren Ausdruck zu verleihen. In vier Abendunterhaltungen kommen neben Platon die Freunde des Sokrates zu Wort: Antisthenes, das Haupt der Kyniker, Aristippos, das Haupt der Eudaimonisten, Simmias, der Vertreter der Pythagoraier und Phaidon, der Jüngste, der noch nicht zu einer festen Anschauung gelangt ist.

Es ist die Absicht des Verfassers, vor allem Platons inneres Pathos, seine Grundintuition hervortreten zu lassen, zu antworten auf seine Ausgangsfragen über Mensch und Welt. Es kommt ihm weniger darauf an, eine systematische Darbietung vorzulegen als alle Hauptprobleme Platons zu berühren und den lebendigen Geist des Platonismus zu verstehen.

B. Sch.

Ioannes N. Karmiris, Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμμα Θεολογική, Τόμος Α′ (Τεῦχος Ι) Ἡ ὕπαρξις καὶ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Athenis 1935, 230 pag.

Magnae considerationis opus aggressus est diligens Professor Atheniensis Dr. Ioannes Karmiris, dum *Summam Theologicam* Aquinatis graeco sermone interpretandam assumpsit. Neminem enim latet quot inde laeti proventus non scientifici modo, sed etiam moralis indolis efflorescere possint, utpote quod natura sua etiam ad Ecclesiarum optatissimam Unionem perficiendam ducit, si praecipuorum Auctorum opera communi in usu ab Orientalibus simul et Occidentalibus assidue pervolvuntur. Quin imo versio haec etiam scientifico quodam iure diutius iam in Graecorum Ecclesia requirebatur, cuius insignia monumenta plurima non antiquorum Patrum solummodo, sed et recentiorum scriptorum in collectionibus Occidentalium latine reddita locum amplum habuerunt. Exstabat quidem apud Graecos a medietate saec. XIV Summa Theologica Sancti Thomae opera et studio duorum fratrum Cydoniorum Demetrii et Prochori ad graecum idioma translata, haec autem versio postquam influxum non levem in theologiam orientalem duobus fere saeculis exercuit, in codicibus tandem bibliothecarum inedita adhuc, ideoque paucis familiariter cognita, iacet.

Dr. Karmiris itaque non hanc Cydonianam e scriniis ad vitam suscitat, sed novam ipse conficit hodiernis scientiarum normis et necessitatibus illa praestantiorem.

Manuali volumine 13 primas Quaestiones Primae Partis Angelici tradit, eas sc. in quibus de essentia divina sermo est; simulque pollicetur alia duo volumina se editurum pro Quaestionibus 14-26 de divinis proprietatibus, et 27-43 de Trinitate, quibus Tomum primum versionis huius graecae absolvendum putat, ut in ipso omnia quae ad Deum Unum et Trinum pertinent contineantur. Prototypum autem versionis latinae in editionibus Piana (1570) et recenti Leonina (1888 ....) optimo iure secernit.

Iam versio ipsa, quae sine dubio elegans simul est et maxime fidelis evadit, locos omnes scripturisticos et Patrum aliorumque eccle-

siasticorum et profanorum scriptorum in imo paginarum margine exactos refert, graecis testimoniis directe ex operibus Patrum vel Scripturae prolatis, nisi quandoque ad hanc quod attinet textus Vulgatae editionis a graeco diversus sit, tunc enim Vulgatam, qua S. Thomas utitur, id animadvertendo ad graecum ut sonat ipse transfert.

Ante versionem 54 paginae decurrunt introductionis causa; in quibus mira eruditione Auctor agit stilo prorsus irenico et impartiali de vita Sancti Thomae eiusdemque in Occidentali Ecclesia significatione, laudes *Summae Theologicae* exponit, eamque luculente comparat tum cum aristotelica philosophia tum etiam cum theologia Graecorum, ut influxus horum fontium in ipsam perspiciatur. Neque vicissim influxum Aquinatis in graecam Litteraturam ecclesiasticam tacet; qui quidem tam in auctoribus « latinophronibus » saec. XIV-XV, quam in ipsis etiam thomisticae methodi doctrinaeque acerrimis adversariis observatur. Denique in his omnibus exponendis Auctor occidentalem Litteraturam bene se novisse ostendit. cum multa in notis ad propositum adducantur, auctoribus protestantibus non exceptis.

Gratulatio igitur sit cl. Professori ob primum totius operis specimen, cui utinam cito ea quae restant, ad mutuam, ut ipse exoptat, caritatem fovendam, feliciter adiungantur.

E. Candal, S. I.

E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit,* Leipzig 1937, Verlag J. Hegner.

Ecco un altro bel libretto dal formato piccolo ed elegante, dal contenuto denso e profondo, dallo stile sobbrio e piacevole.

Esso è una ritrattazione di tre articoli già apparsi, più un'appendice ristampata dalla « Catholica ». Sul comune argomento della teologia del martirio si aggirano le tre parti che l'A. intitola: Il martire e la Chiesa; L'Apocalisse e i martiri; I martiri e la regalità sacerdotale di Cristo. L'appendice versa su Cristo come *Imperator.*

Vale la pena dare un breve raguaglio dell'interessante contenuto. I pensieri fondamentali della prima parte vogliono esprimere il concetto teologico del martirio, vale a dire, la valutazione che la Chiesa fin dai primi tempi ha fatto del coro dei martiri. Innanzi tutto si afferma in base alla tradizione più antica, contro il parere dei protestanti, che i martiri formano un gruppo a parte, gruppo diverso da quello degli Apostoli, quantunque anche questi siano stati dei « martiri ». Questa categoria dei martiri appartiene così strettamente alla Chiesa militante che essa sarà sempre « martoriata » dai giudei e dai pagani. Il martire, secondo il concetto specifico, è un testimone *pubblico* della verità, il quale, siccome membro del corpo mistico di Cristo, soffre con e per Lui. Il martirio è un dono carismatico; ma però in un certo senso tutti per la mortificazione ci facciamo partecipi del martirio e della vita di Cristo. Nella seconda parte il Pe-

terson entra con passo cauto e sicuro nel difficile libro dell'« Apocalisse di Gesù Cristo », di cui egli non ignora gli abusi fatti dagli eretici e la cui esegesi si rende più agevole se si tiene conto che l'Apocalisse, pur essendo destinata per tutti i fedeli, ha avuto la sua più opportuna « occasione » nelle circostanze storiche nelle quali essa fu composta. Molto felicemente vengono messi in rilievo il carattere sovrano dell'Agnello e il compito ufficiale dei martiri, che fungono da testimoni pubblici, per testimoniare e rivelare dinanzi al mondo la divinità adorabile di Gesù Cristo. Quindi è che i martiri non si accontentano di esserlo per se stessi ; ma cercano di fare martiri tutti gli altri adoratori dell'Agnello. La terza parte prende lo spunto dalla natura del regno di Cristo, il quale non è di questo mondo ma si eleva al di sopra di tutti i regni e tutte le potestà di questo secolo. Secondo la stessa testimonianza di Gesù, Egli è Re perchè è venuto in questo mondo a dare testimonianza della verità, cioè ad essere « martire della verità ». In questo regno Egli entra per mezzo del suo sacrificio, vincolando così strettamente le caratteristiche del suo *regale sacerdotium.* L'Apocalisse ci descrive con tratti splendidi il trono di questo Re-Sacerdote, rilevando specialmente il carattere escatologico del suo regno. Ora gli anziani che gli offrono i mistici doni, coloro che hanno imbiancato le proprie vesti col di Lui sangue, sono quelli che appunto per la loro più abbondante partecipazione nel sacrificio del *Pontifex,* godranno anche in più grande misura della dignita *regale* di Cristo. Come dice il Peterson : « la morte e gloria dei martiri non è che la più adeguata forma nella realizzazione della regalità secerdotale di Cristo nelle membra del suo mistico corpo ».

Il Peterson procede sempre appoggiato su solide testimonianze e senza sviarsi dall'interpretazioue classica sparge qua e là osservazioni nuove — p. e. che il « sub Pontio Pilato » del Credo non sia un semplice inciso storico — e riesce a far accettare le sue opinioni in questo campo meno esplorato della teologia.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Paul Dumont S. J. professeur de théologie dogmatique au Scolasticat d'Enghien, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez.* G. Beauchesne, Paris 1936 (II, + 382 pag.).

Le livre de D. examine une fois de plus la célèbre controverse sur la coopération du libre arbitre de l'homme avec la grâce divine. La méthode est plutôt spéculative, mais l'auteur ne néglige pas l'histoire, l'évolution du problème. D. fonde ses assertions avec raison principalement sur une analyse tranquille et objective des textes et sur leur interprétation, en particulier ceux de saint Thomas et de Suarez. On sait que la littérature sur ce sujet est immense et on pourrait se demander, s'il est encore possible d'apporter quelque chose

de nouveau à la solution de la question. Toutefois il faut avouer que la diligente analyse de certains textes, faite par D., a jeté une nouvelle lumière sur quelques points de la controverse. Personne n'affirmera naturellement que par là le problème soit résolu définitivement. Car précisément l'interprétation des textes fait difficulté : rarement on en trouve un qui soit si clair et précis, qu'il ne puisse se prêter à des explications différentes : mais il y a aussi des arguments, dont la force pourra peut-être moins facilement être contestée par les adversaires. Une thèse se juge par les conséquences logiques qui s'ensuivent. Conséquemment tout principe fondamental d'où dérive une erreur flagrante, doit être en saine raison abandonné ou sérieusement réformé (284). C'est une méthode erronée de prendre dans ces questions comme point de départ la thèse métaphysique d'une école et de la présenter comme la clef de l'enseignement révélé, au lieu de demander les directives à cet enseignement même et à d'incontestables vérités d'expérience et de bon sens (366 ss.).

Comme l'on sait, les théologiens orientaux considèrent toutes ces disputes des auteurs catholiques sur la coopération du libre arbitre avec la grâce divine comme des subtilités inutiles. Ils se contentent de dire que la grâce divine ne viole pas la liberté et qu'il faut éviter dans l'explication de la coopération avec la grâce divine d'une part le pélagianisme, d'autre part les « exagérations » d'un Augustin. On voit que la théologie orientale ne s'est même pas encore posé le problème, pour la solution duquel les plus grands esprits de l'Occident ont travaillé. Quand elle l'abordera, elle devra se décider probablement pour un des systèmes qui sont l'objet de la présente étude. Celle-ci, consciencieuse et intéressante comme elle est, pourra alors indiquer aux chercheurs la voie à suivre.

T. Špáčil, S. I.

Iuridica et liturgica.

Aemilius Herman, S. I., *De Fontibus Iuris Ecclesiastici Russorum Commentarius historico-canonicus*. Typis polyglottis vaticanis 1936. S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale. Fonti, Serie II — Fascicolo VI, pag. 106.

Absque dubio cultores omnes Iuris Canonici Orientalis novum opusculum a S. Congregatione pro Ecclesia Orientali editum et a R. P. Herman, eiusdem S. Congregationis et Pontificiae Commissionis de Codice Canonico Orientali redigendo consultori, exaratum magna laetitia salutabunt; in eo enim offertur lectoribus conspectus perfectus fontium iuris ecclesiastici Russorum.

Quo melius assequatur consilium, dividit auctor historiam Ecclesiae Russiae in quatuor periodos, quibus tot capita respondent.

Prima periodo — a conversione Russiae ad invasionem Tartarorum — illius regionis incolae utebantur collectionibus byzantinis, quae in linguam slavicam translatae ad ipsos usque pervenerant. Inter quas commemorantur (pag. 6-10) collectiones Ioannis Scholastici, *Nomocanon XIV tit.*, *Taktika* Niconis monachi Raithensis, *Knigi Zakonnija, Zakon sudnym ljudem,* et aliae minoris momenti. Praeter byzantinas collectiones Russi hac prima aetate proprios habuerunt fontes, qui litteris Patriarcharum Constantinopolitanorum, decretis synodorum, scriptis principum tam ecclesiasticorum quam civilium constituebantur. Ex litteris vero Patriarcharum Urbis Constantinopolis ad Russos missis duae tantum restant; acta simul ac decreta synodorum penitus perierunt. Manent tamen, et inter antiquissimos fontes iuris ecclesiastici russici numerantur, responsio beati Theodosii hegumeni monasterii Cryptarum Kioviensis ad Magnum Ducem Izjaslav, brevis regula Ioannis II, qua vividis coloribus status Ecclesiae Russae illius temporis depingitur, *Voprosanija Kirika, Poucenie novgorodkago arkhiepiskopa Il'i,* et aliqua acta civilis auctoritatis quae ius ecclesiasticum respiciunt, inter quae eminet insigne documentum *Tserkovnyi Ustav sv. Vladimira*

Secunda periodo — ab invasione Tartarorum ad innovationes Petri I — novos fontes iuris byzantini communis Russi receperunt. Byzantini enim antiquissimis collectionibus novas substituere, quae ex una parte non amplius integrum textum canonum Apostolorum, Conciliorum et Patrum referebant, ex alia vero cumulate fuerant adauctae commentariis Aristeni et Zonaras, decretis synodorum, novellis Alexandri I Commeni, responsis episcoporum etc. Saeculo XII exeunte, vel ineunte XIII, apparuit versio horum fontium in lingua slavica, quae quidem versio, ex his quae probabiliter conicere licet, Sabam, filium Stephani Primo-Coronati, regis Serbiae, habuit auctorem. Bulgari eam receperunt a Serbis et ab his ad Russos tandem pervenit. Haec collectio primum reperit nomen 'Kormcaja' quod deinceps omnibus collectionibus eiusdem generis commune fuit. Patriarchae Russi, ut finem imponerent corruptionibus et interpolationibus, quae in dies maiores et numerosiores fiebant, 'Kormcaja' prelo subicere constituerunt. Prima editio anno 1650 sub Patriarcha Iosepho perfecta est. Eius tamen successor Nicon primam hanc editionem iussit destruere et novam paravit, quae 71 capitibus constat.

Inter fontes illius temporis Russorum proprios acta et litterae Patriarcharum Constantinopolitanorum et Hierosolimitanorum (pag. 37-42) numerantur. Recensentur etiam litterae, instructiones, formularia etc., hierarchiae Ecclesiae Russae (pag. 65-69), diplomata Charnorum (pag. 69-71) et acta principum civilium ad negotia ecclesiastica respicientia (pag. 71-73). Praecipui tamen fontes iuris russici illius aetatis, in qua Ecclesia Russa 'autocephala' evasit, sunt acta et decreta Synodorum. Auctor historiam populi russi perlustrans a saeculo XII ad XVII (pag. 42-65) *sexaginta quatuor* Synodos 'istinnye' comme-

morat; ita enim appellabantur concilia in quibus quaestiones tum dogmaticae et morales tum disciplinares tractabantur.

Post innovationes Petri I, quamvis antiquae collectiones vi et auctoritate non destituerentur, adeo crevit numerus legum, decretorum, instructionum etc. ut collectiones illae penitus incompletae et obsoletae evaderent. Quam ob causam eis novos fontes russicos substituunt. Inter hos, ut par est. primum occupat locum *Dykhovnyj Reglament* (Ordinamentum Ecclesiasticum) quod tanquam magna charta Ecclesiae Russae potest haberi; per hanc enim ordinationem Synodus constituitur et eius competentia definitur. Praeter hoc Petri monumentum, diversae instructiones datae sunt (pag. 83, 84) novaeque collectiones iuris ecclesiastici apparuerunt (pag. 87-89); mentio tamen facienda est de duplici codificatione iuris russici publica auctoritate facta; *Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii,* et *Svod Zakonov,* quippe quae non tantum leges civiles verum etiam ecclesiasticos fontes comprehendunt.

Concilium Panrussicum annis 1917-1918 celebratum novam aperuit aeram Ecclesiae Russae, eius tamen decreta ob adiuncta hodierna quibus natio Russa versatur tantum ex parte applicari potuerunt praesertim quum unitas huius Ecclesiae denuo disrupta sit.

Quatuor praecedentibus capitibus novum addit auctor, in quo documenta recenset quae hodiernum ius catholicorum Russorum constituunt: *Decreta Synodi Petropolitanae anni 1917,* et *Regulae statutae in conventu sacerdotum catholicorum Romae diebus 27-30 octobris 1930 habito.*

De magno labore auctoris in hoc opere conficiendo non est cur loquamur, cum vel ipsa enumeratio fontium, qui in eo referuntur, et citationes bibliographicae, quae in singulis pagellis reperiuntur assiduum studium arguant. In laudem etiam est quod auctor non sit contentus simplici enumeratione fontium, sed, dum illos recenset, summam historiae Ecclesiae Russae breviter exponit et adiunta indicat in quibus documenta apparuerunt; quo quidem obtinuit ut opus, de se aridum, non sine delectatione evolvatur. Praeterea, non tantum indicantur collectiones, documenta etc. sed etiam eorum diversae recensiones et editiones. Operis ordo et dispositio tandem efficit ut ipsum non minus perspicuitate quam profunditate excellat.

C. Mazón S. I.

Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica. Edidit Vladimirus Beneševič. Tomus I. Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt. N. F. Heft 14. München 1937. S. xxiii, 282.

Mit tiefer Bewegung begrüsst man diesen Band, den der Altmeister der orientalischen Kirchenrechtsforschung als Ergebnis einer 40 jährigen Beschäftigung mit dem Werk des Johannes Scholasticus

heute vorlegt. Die weitreichenden Pläne für eine kritische Gesamtausgabe der Quellen des orientalischen (byzantinisch-slawischen) Kirchenrechts, die der russische Gelehrte vor 20 Jahren der wissenschaftlichen Welt unterbreiten und deren Vorarbeiten er bereits als weit gediehen bezeichnen konnte, fanden leider an den äussern Verhältnissen ein unüberwindbares Hindernis. Es ist nur einer seltenen Zähigkeit und einer unter den grössten Schwierigkeiten nicht versagenden Ausdauer zuzuschreiben, wenn wir heute doch ein wichtiges Teilstück in mustergültiger Ausgabe in die Hand nehmen können.

Die Synogaga des Johannes Scholasticus ist zum ersten Mal gedruckt worden in der Bibliotheca iuris canonici veteris des Voellus und Justellus, Paris 1661. Eine neue Ausgabe ist bis zur vorliegenden nicht mehr erschienen, obschon alle Welt die grossen Mängel und das oft unentschuldbare Vorgehen der Herausgeber erkannte. Die Titel allein sind mehrfach herausgegeben worden, am besten von Pitra in Juris eccles. Graecorum historia et monumenta, tom. II, Rom 1868; über die andern Beiträge Pitras zur Synagoga urteilt B. hart, aber nicht ungerecht. Grundlegend wurde für die Geschichte und Textgeschichte der Syn. die von B. 1915 in Petersburg veröffentlichte Untersuchung, Synagogé L titulorum.

Von den 48 bekannten Handschriften der S. sind für die jetzige Ausgabe 31 vollständig benutzt worden. Weil aber die 17 übrigen heute zum grössten Teil verbrannt oder sonst zugrunde gegangen sind, zwei nur die Abschrift einer andern Handschrift darstellen, bleiben nur 6 Handschriften übrig, die der Herausgeber nicht hat benutzen können, da er sich vergeblich um sie bemühte. Selbst wenn spätere Forschungen noch andere Handschriften zu Tage fördern sollten, wird doch wohl niemals mehr eine Ausgabe der S. auf so breiter Grundlage unternommen werden, und das Werk B.s wird wohl grundlegend für alle Zeiten bleiben.

Die Handschriften zerfallen in verschiedene Klassen und Gruppen. Es gibt solche, die den vollen Text der Kanones geben; ihnen behält B. den Namen *synogaga* vor. Andere bieten nur einen Index der Kanones und werden deshalb in Anlehnung an die Sammlung in XIV Titeln als *syntagma* bezeichnet. Nach der Ordnung, welche die Kanones unter den einzelnen Titeln einnehmen, gibt es chronologische, systematische Sammlungen und solche, die B. als auctoritaria bezeichnet, weil sie die allgemeinen Synoden wegen ihrer Autorität den partikulären voranstellen. Simplicia sind solche, die unter den Titeln nur Kanones bringen, nomocanonica solche, die auch leges aufgenommen haben. Dazu gibt es noch andere Einteilungen und Unterteilungen. Trotz dieser verwickelten Überlieferung ist die Ausgabe des Textes selbst wegen ihrer Klarheit und Genauigkeit mustergültig. Erst jetzt wird es möglich sein, eine Geschichte des Textes zu schreiben, und kein anderer kann dafür in Frage kommen als B. selbst. Aber auch für die Geschichte der Textüberlieferung der Kanones wird die neue Ausgabe jedenfalls sehr wichtig sein.

An die Ausgabe des Textes schliesst sich jene der Scholia, die in den Handschriften von Späteren der S. zugefügt wurden, sowie drei kleinere Stücke, die für die Geschichte der S. von Wert sind. Den Schluss bilden einige vorzügliche Indices, die den Gebrauch und die Übersicht über die in der S. enthaltenen Stücke ermöglichen. Wie der V. im Vorwort sagt, soll Band II die Ausgabe der collectiones 87, 22, 25 capp., Band III die einer besondern, stark vermehrten Recension, Band IV schliesslich die Einleitung zur S. bringen. Wir geben dem warmen Wunsch Ausdruck, dass es dem verdienten Verfasser gelingen möge, trotz aller Schwierigkeiten sein grosses und wichtiges Werk zu einem glücklichen Ende zu führen.

E. Herman, S. I.

Univ. Prof. P. Dr. Constantin Hohenlohe, *Einfluss des Christentums auf das Corpus juris civilis*. Eine rechtshistorische Studie zum Verständnisse der sozialen Frage. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien 1937. S. 225. Schill. 28.—

Der verdiente Wiener Univ.-Prof. will in diesem Buche gegenüber der Kleinarbeit und ' Kasuistik ', die bisher die Forschung beherrscht haben, die Frage des Einflusses des Christentums auf das römische Recht in einer Gesamtschau betrachten, aus der ganzen Materie die leitenden Gedanken herausschälen, die Materie ordnen und zu einer Systematik des ganzen umfangreichen Problems gelangen. (Vgl. S. 209). Nach einigen einleitenden Abschnitten behandelt der V. zunächst die Anfänge des sogenannten öffentlichen Kirchenrechts während der ersten drei Jahrhunderte und seine Rezeption in das römische Recht durch Konstantin, dann die Ausgestaltung der christlichen Ideologie bei den Kirchenvätern, die Fortentwicklung des Kirchenrechts im 4. und 5. Jahrhundert und die Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, der er früher schon eine eigene Untersuchung gewidmet hat. Die zweite Hälfte des Buches ist dem Corpus Juris Civilis gewidmet In den Kap. VI-XI werden das Kirchenrecht des Corpus juris civilis, die Rezeption der christlichen Rechtsphilosophie im C. I. C., der Einfluss des Christentums auf das Personen-, Sachen- und Strafrecht behandelt.

Das temperamentvoll, an manchen Stellen den Gegnern gegenüber wohl zu temperamentvoll geschriebene Buch hat zweifellos das Verdienst, den Einfluss des Christentums auf das römische Recht einmal in einem Gesamtbild dargestellt zu haben. Im einzelnen ist vieles sehr Richtiges und Anregendes enthalten; gegenüber der Wissenschaft, die die Entwicklung des nachklassischen Rechts überallher zu erklären nur den nächstliegenden Einfluss des christlichen Denkens und Lebens auszuschalten sucht, ist mit Recht auf deren Bedeutung hingewiesen worden. Aber der Verzicht auf eine eingehendere Begründung hat zur

Folge, dass der Leser vielen Behauptungen des Verfassers sich zweifelnd und ablehnend gegenüber stellt. Auch vielen seiner Werturteile werden selbst solche, die grundsätzlich auf dem gleichen Boden mit ihm stehen, nicht folgen, oder sie jedenfalls nicht ohne Einschränkung annehmen. Eine Reihe von kleineren Unrichtigkeiten in geschichtlichen Angaben usw. haben keinen Einfluss auf die Gedankenführung, sollten aber bei einer Neuauflage verbessert werden. Ebenso verstehe ich nicht, weshalb der Verfasser die Didaskalie immer mittels der Apostolischen Konstitutionen benützt.

E. HERMAN, S. I.

GIACOMO VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo.* « Vita e Pensiero », Milano 1937. Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore. Serie seconda: scienze giuridiche, vol. LV. Pag. 244. Lire 16.—

Die Tatsache dass das Christentum auf das nachklassische römische Recht einen grossen Einfluss ausgeübt hat, findet bei den Gelehrten immer allgemeinere Anerkennung. Immerhin sind noch viele Einzelpunkte umstritten und die Vorbedingung für eine endgültige Antwort ist, wie Roberti und andere wiederholt mit Recht betont haben, die planmässige und gründliche Durchforschung der Väterschriften auf das in ihnen enthaltene rechtliche Material. Man muss es deshalb warm begrüssen, dass der Verfasser des vorliegenden Buches das weitschichtige und vielartige Schrifttum des hl. Hieronymus unter dem Gesichtspunkt des Rechts durchgegangen ist. Am ergiebigsten ist die Untersuchung, wie zu erwarten war, für das Familienrecht (Ehe) ausgefallen. Wichtige Beiträge gibt es auch für das Rechtssubjekt, (nasciturus, Sklaverei), das Eigentum, die rechtsphilosophischen Begriffe (lex naturalis, iustitia etc.). Schliesslich gehen aber Obligationen-, Erb-, Straf- und Prozessrecht nicht leer aus, wenn der Stoff hier auch weniger reich ist. Uberall zeigt sich die Arbeit der christlichen Gedankenwelt, die auf der Grundlage der christlichen Offenbarung eine neue, vom heidnischen römischen Recht unabhängige und ihm vielfach in ihren Wertungen gerade entgegengesetzte Rechtsordnung aufzurichten strebte. Was andere Gelehrte vom Einfluss dieser Anschauungen auf das nachklassische Recht gesagt haben, findet in der Untersuchung V.s von Hieronymus her eine neue und gründliche Bestätigung.

Der Verfasser hat seiner Untersuchung die Ausgabe von Migne und nicht die neuere des Wiener Corpus zugrunde gelegt, sowie auch die unechten Schriften, ohne zu unterscheiden, herangezogen. Besonders das letzte ist zu bedauern, weil es tatsächlich manchmal das Bild fälscht. So glaubt man einen für die Kirchenrechtsgeschichte beachtenswerten Fund getan zu haben, wenn man S. 30 liest, Hieronymus habe in einem Briefwechsel mit Damasus es für unzulässig erklärt, dass Laien das Recht an Zehnten und Oblationen übertragen werde.

Der Herausgeber aber erklärt an der betreffenden Stelle bei Migne ausdrücklich, dass diese Briefe unterschoben sind. Ähnliche Stellen könnte man mehr anführen. Dieser Mangel verhindert aber nicht, dass das Buch im übrigen einen sehr dankenwerten und wertvollen Beitrag zur Erforschung der römischen Rechtsgeschichte bietet.

E. HERMAN, S. I.

GEORGE H. JOYCE S. I., *Christian Marriage.* A Doctrinal and Historical Study. Heythrop Theological Series I. Sheed and Ward, London 1933. Pag. XII, 632. Price 21.— s.

Umständen, die von der Zeitschriftsleitung und vom Besprecher unabhängig sind, ist es zuzuschreiben, dass die Besprechung erst jetzt erfolgt. Angesichts der Bedeutung, die der Ehe für das ganze Kulturleben zukommt, hat der Verfasser sich vorgenommen, die Auffassung der katholischen Kirche von der Ehe, wie sie sich in Geschichte und Lehre widerspiegelt, darzustellen. Folgende Fragen werden behandelt: Ehe und Naturrecht, die Schliessung der christlichen Ehe, das Ehesakrament, Vertrag und Sakrament in der christlichen Ehe, die Jurisdiktion der Kirche in Ehesachen, die Unauflöslichkeit der Ehe, die Auflösung der nicht-vollzogenen Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung von Konvertiten, die verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft, Einehe: zweite und mehrfache Ehen. Ein Anhang bringt eine Anzahl der wichtigsten Texte über die Ehe.

Aus dieser Aufzählung wird nicht ersichtlich, dass in diesem Buch die geschichtliche Darstellung den ersten Platz einnimmt. Dabei wird nicht nur das kanonische Recht, sondern auch das römische und byzantinische Eherecht ausführlich behandelt. Bezeichnend für dies gründliche Werk ist überhaupt die enge Verbindung, die zwischen geschichtlicher und theologischer Sicht besteht. Man könnte es als Geschichte des Eherechts betrachten, wenn auch einige die grundsätzlichen Fragen der Ehe weniger nahe herührende Teile, wie die meisten Ehehindernisse, die Konvalidation der Ehe usw. nicht behandelt werden. Aber hinter der rechtsgeschichtlichen Darstellung und in enger Verbindung damit sieht man überall die kirchliche Lehre sich entwickeln, fest in ihren unveränderlichen Grundlagen, aber in lebendigem Wachstum und in steter Fühlungnahme mit den Fragen der Zeit. Der Verfasser kennt die einschlägige Literatur und benutzt sie; aber sein Buch ist nach den Quellen gearbeitet. Die Verbindung der in geschichtlichen Fragen ganz unvoreingenommen vorgehenden Arbeitsweise des Verfassers mit einer tiefen theologischen Einsicht machen den eigenartigen Wert dieses Buches aus, das wir in die Hand jeden Theologen, Kanonisten oder Juristen, der sich mit dem katholischen Eherecht zu befassen hat, wünschen.

E. HERMAN, S. I.

Ernest C. Messenger, *The Reformation, the Mass and the Priesthood.* II. *Rome and the revolted Church,* London 1937.

To Churches, whose one ideal has been and still is to preserve intact without addition or subtraction or alteration of any kind, the deposit of faith given by Our Lord to his Apostles, and whose members must all profess the same faith and the whole of it, on pain of conviction of heresy, the Anglican Church of to-day may appear something of an enigma, for there are found in its bosom beliefs of every kind, from the pure 'Evangelicanism' of the 'Low Church' to the sacramental ritualism of the 'High'. Nor is the observer's difficulty decreased by knowledge, for the more he deepens his knowledge of the English Church, the more he realises that the doctrinal differences between its members are far-reaching and fundamental and that they are not least in regard of those central dogmas of our faith, the objective Presence of Christ in the Eucharist and the Real Sacrifice in the Mass.

It is not unnatural, therefore, that, faced with so deep a divergence of belief, the observer should enquire whether such has been the case always in the Anglican Church from its beginning in the 16th century and if not, what was the faith of this church and of its founders at its inception. He recognises, in other words, that the characteristic faith of the Church of England can be rightly estimated, only after the study of its history, for its official teaching — the 39 Articles, the Prayer Book and the Ordinal — was formulated within the first century of its existence. Such a study involves the examination of all documents connected with the drawing up of its formularies, the theological views of those that drew them up, the extent of their departure from the traditional teaching of the Church and also their relations with the reformers of Germany and Switzerland and the degree to which they identified themselves whith them.

Fr. Messenger's book does precisely this. In great detail and with abundant quotations from the writings of the chief actors in the drama of the European Reformation and from State and Ecclesiastical Archives, it traces the history of the English Church from the time of Henry VIII, through the brief Catholic revival of Mary's reign, to the consolidation of Protestantism under Elizabeth and its continuance in the days of the Stuarts, and the conclusion that its author arrives at and clearly proves is that, in the first 150 years of its history, the Church of England showed no trace of what is now known as High Anglicanism but was characteristically Evangelical, that is, that it categorically denied any objective Presence of Christ in the Eucharist, any Real Sacrifice in the Mass and affirmed in consequence, that 'Priesthood' meant only 'authority' to preach the Word of God and administer the Sacraments — understanding this last word, of course, in the light of the new faith.

This conclusion is important chiefly in regard to the question of the validity of Anglican Orders, for clearly, unless the succession

from the Apostles to the Bishops of to-day has been preserved unbroken, the more orthodox faith of High Anglicans of latter years, good though it is in itself, cannot avail to repair the damage of former time. Therefore in this connection, it is the faith of the Anglican Church of the first century of its final establishment that counts and not that of this last century, and it is precisely there that it is deficient and because this deficiency was introduced into its Ordinal and because the Bishops of those earlier years made it clear that they had no intention of consecrating Bishops and priests with more powers than the Ordinal and the faith by law established in the land permitted, the Catholic Church, after a close examination of all the documents and the history relevant to the question, was compelled to pronounce against the validity of Anglican Orders.

There is in the world to-day a strong movement towards re-union of the Churches, in which the English Church plays no small part. Those of its members, who are the most enthusiastic, are High Anglicans and it is they, who, for the most part, come into contact with the other Churches, particularly the Orthodox Churches of the East. Not unnaturally, their presentation of the faith of the Anglican Church is coloured by their own personal theological views and their sincere desire for re-union, and in consequence is not always quite in harmony with historical fact. This makes it all the more necessary — it would be necessary in any case — that all those who are desirous of the union of the Churches, and such are indeed all sincere Christians, whether Catholic, Orthodox or Protestant, should have as complete a theological and historical knowledge of each other's Churches as possible.

This need as regards the Anglican Church, is met by Fr. Messenger's work, which is all the more valuable, because it is written by an Englishman who is in touch with England and its affairs and who is, at the same time, a theologian of a Church whose teaching on the Eucharist, the Mass and the Sacrament of Orders has never faltered.

J. Gill S. I.

August Arnold, *Der Ursprung des Christlichen Abendmahls* im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung. (Freib. Theol. Studien, Heft 45). XVI, 196 S. Freiburg im Br. 1937.

Pour expliquer l'origine de la messe, les théologiens et les exégètes protestants, comme Harnack, Jülicher Holtzmann. auxquels on peut joindre Loisy, ont examiné les textes scripturaires et les données de l'histoire primitive de l'Eglise. Depuis une quinzaine d'années on a commencé à suivre une autre voie; on a pensé que l'étude des liturgies anciennes pourrait nous révéler l'origine et la signification de la messe. Dans une vue synthétique, A. Arnold veut

maintenant nous présenter les résultats acquis par cette nouvelle méthode et les pousser à fond de façon à arriver à une conclusion définitive. Cet effort paraît prématuré, car bien des éléments du problème n'ont pas encore été éclaircis suffisamment, et chaque année apparaissent de nouvelles études sur ce sujet. Néanmoins, ce livre, qui n'apporte aucun document nouveau, est utile surtout parce qu'il dégage avec une grande clarté, dans le problème d'ensemble, les questions secondaires qui sont l'objet de nombreuses disputes et hypothèses.

La messe est-elle un donné chrétien original, ou a-t-elle été constituée sous l'influence de rites juifs ou helléniques préexistants ? C'est l'examen de cette double influence, juive et hellénique, qui divise le présent travail en deux parties : chacune d'elle recherche l'effet de ces deux influences extérieures sur l'eucharistie en tant que sacrement et en tant que sacrifice.

D'abord on traite de l'influence des repas rituels juifs et spécialement du repas pascal sur nos rites eucharistiques. C'est Lietzmann qui a poussé le plus loin cette étude lorsqu'il a émis l'hypothèse d'un type de repas hiérosolomytain qui n'aurait eu aucune relation avec le repas de Notre Seigneur à la dernière Cène et qui serait représenté par le texte de la Didachè et de l'anaphore de Sérapion. Hypothèse inadmissible pour bien des raisons; et l'on ne saurait lui opposer rien de mieux qu'une reconstruction de la dernière Cène dans laquelle nos rites eucharistiques eurent leur place toute indiquée. Dans le livre de J. M. Hanssens sur la messe des Orientaux, que l'A. ne connaît pas, il aurait déja trouvé cette reconstruction.

Wetter au contraire a pensé que le rite chrétien dérivait des rites d'offrandes que pratiquaient les Juifs dans les sacrifices au temple. Ici l'A. tout en rejettant la thèse de Wetter, admet l'union primitive de l'agape et de l'eucharistie ainsi que la dérivation par rapport aux rites juifs de l'offertoire de la messe romaine.

Mais Wetter pensait que les chrétiens avaient emprunté le sens de leurs rites eucharistiques avant tout aux mystères qui dans le monde hellénique rappelaient, dans la réunion des initiés, la mort et la résurrection du dieu. A ces théories avancées, l'A. oppose les théories du P. Casel sur le mystère en ne retenant de celle-ci, d'ailleurs, que ce point central : que la messe est la commémoraison objective de la passion du Christ qu'elle rend sacramentellement présente. Voilà quelques unes des thèses principales qu'on trouve développées dans ce livre ; au fond c'est une réfutation ou une mise au point des « Altchristliche Liturgien » de Wetter et du « Messe und Herrenmahl » de Lietzmann ; dans la construction positive, les théories du culte mystérique de Casel sont mises largement à profit.

La facilité avec laquelle l'A. propose les différentes opinions des nombreux auteurs qu'il cite dénote un esprit très perspicace, et la synthèse qu'il a essayé d'édifier puissamment rend son ouvrage utile. Mais il est fort dangereux d'écrire un livre de ce genre et l'A., me semble-t-il, n'a pas réussi à esquiver le péril. Car à jongler avec

les sentences et les conclusions d'autrui, on ne se rend pas compte de la nécessité de connaître par soi-même les documents qui ont inspiré l'élaboration de ces conclusions. Ce n'est pas que l'A. ne connaisse beaucoup de documents, mais son étude ne révèle pas cette maturité et cette pondération qui naissent d'un contact prolongé avec les sources et se manifestent par une pensée très nuancée, exprimée avec beaucoup de réserves. Aussi en lisant ce livre, est-on parfois désagréablement impressionné par le ton catégorique et par la manière trop leste avec laquelle sont rejetées en tout ou en partie certaines thèses qui ont demandé à leurs auteurs des années de réflexion.

Je ne citerai qu'un passage où ce défaut apparaît clairement. Il s'agit de prouver que l'oraison eucharistique n'a pas une origine hellénistique, comme le prétend Wetter (p. 137). La réponse n'est pas difficile, dit l'A. et comme exemple il prend la messe clémentine. On se demande tout d'abord pourquoi il choisit un texte idéal, composé probablement vers la fin du IVe siècle? Mais continuons L'oraison eucharistique, note l'A., est nettement divisée en deux parties par le Sanctus. Cependant il connaît bien l'anaphore d'Hippolyte qui n'a pas ces deux parties et qui n'a pas même de Sanctus; de plus ce sont des questions encore fort obscures de savoir quand le Sanctus fut introduit dans l'anaphore, et si la partie qui précède le Sanctus a été comme un tout déjà existant, placée avant l'oraison post-Sanctus, ou si elle est un développement de celle-ci. L'A. ne prend garde à aucune de ces questions et prouve maintenant, par une citation de Lietzmann, que l'oraison pré-Sanctus de la messe clémentine est complètement juive, et d'après une citation prise de Baumstark, que l'oraison post-Sanctus est une composition des chrétiens qui ont étendu tout naturellement le concept de l'économie de notre salut en narrant les grands faits de la vie du Rédempteur. Et le paragraphe s'achève sur cette affirmation très générale et très catégorique, mais nullement prouvée par ce qui précède: « Von einer Anleihe aus dem hellenistischen Frömmigkeitsleben kann also keine Rede sein ». On ne peut s'empêcher de penser que, de cette façon, les problèmes les plus ardus s'expédient aisément et que c'est peine perdue de vouloir prendre connaissance et peser la valeur de tous les éléments d'une question.

De tout le livre on conclut à une régression de la thèse qui voudrait attribuer l'origine de l'eucharistie en grande partie à l'influence de la piété hellénique; on n'a qu'à se féliciter de ce résultat; au contraire, la part juive dans la constitution de la messe est considérable, mais il est d'autant plus curieux de voir notre A., et d'autres aussi, tenir tellement aux théories du « mystère ».

A. Raes S. J.

W. C. Van Unnik, *Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho'yabh IV.* Haarlem, Joh. Enschedé, 1937. Pag. 305; 48 folios en fac-similé.

Le titre un peu vague de cette thèse de doctorat, présentée à l'université de Leiden, ne révèle nullement les richesses qui y sont contenues. En effet de longues introductions et de larges commentaires encadrent ces « questions sur l'eucharistie ».

Après avoir montré l'utilité d'une étude sur les rites eucharistiques des Nestoriens et avant d'aborder son sujet, l'A. donne un aperçu sommaire, mais très instructif, des recherches faites jusqu'ici par les savants depuis le 18e siècle sur la liturgie nestorienne. Nous voyons défiler ainsi les ouvrages d'Assemani, de Renaudot, de Neale, Badger, Browne et Maclean, Brightman, Connolly, Mingana Rahmani, Hanssens et Baumstark, pour ne citer que les principaux ; et cependant toutes ces recherches n'ont pas encore permis d'écrire une histoire de la messe nestorienne. A cela manque surtout la connaissance des sources directes et indirectes. Parmi celles-ci occupent un rang discret mais nullement négligeable les « questions » qui sont publiées, traduites et commentées ici pour la première fois.

Le ms. Vat. Syr. 150 écrit en 1709 contient 13 traités de différents auteurs nestoriens. Les 6 premiers nous intéressent ici. D'après la description donnée par Assemani dans son Catalogue le 1er, 2e et 6e appartiennent à Georges d'Arbèles, le 3e et 4e à Jabhallaha le Grand, patriarche, auparavant évêque de Nuhadra, le 5e à Isho'yabh Arzunita. Mais Baumstark avait déjà noté que la désignation de Georges d'Arbèles comme auteur du 1er et du 2e opuscule est d'une main maronite qui a ajouté ce nom dans la marge. Un autre ms. se trouve à Birmingham et s'appelle Mingana Syr. 566 ; c'est la copie faite en 1931 du ms. 176 daté de 1683 qui se trouve dans la Bibl. du Couvent de N. Dame des Semences près d'Alqoš (1). Ici le 1èr et le 2e traités sont restés anonymes; le 3e, le 4e et le 5e sont attribués à Isho'yabh le Grand, évêque de Nuhadrayé, le 6e à Georges d'Arbèles. Van Unnik tâche d'abord de prouver que les cinq premiers opuscules sont du même auteur, qui évidemment ne peut-être Georges d'Arbèles, ni Isho'yabh III appelé généralement le Grand mais qui ne fut jamais évêque de Nuhadra ; d'ailleurs le contenu des « questions » ne repond pas non plus à cette désignation. Mais on connaît le patriarche Isho'yabh IV qui fut évêque de Nuhadra. Joignant donc la critique interne à la critique externe, Van Unnik croit pouvoir lui attribuer ces écrits ; il nous est impossible de suivre toutes les preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse ; un doute reste cependant parce que les témoignages externes sont contre cette attribution et parce que jamais dans la littérature nestorienne ce patriarche n'a été connu comme écrivain.

Ces « questions et réponses » étudiées selon leur caractère formel apparaissent non comme un catéchisme puisqu'il n'y a pas de systématisation, ni comme une explication de la liturgie telle qu'en ont écrit Georges d'Arbèles ou Denys bar Salibi chez les Jacobites, mais comme des questions réelles posées par des élèves à leur maître qui leur répond en faisant appel non à la bible, ni aux décrets synodaux, mais à la tradition orale : j'ai entendu dire par un vieillard... A

(1) Si l'A. avait connu le Catalogue de cette Bibliothèque, publié en 1929 par le P. J. Vosté, il y aurait vu que du *Codex 176* il a été fait deux copies l'une faite en 1885 est restée a Alqoš ; l'autre apportée par le P. Vosté à la Bibl. Vaticane y a reçu la cote Vat. Syr. 504.

l'époque où nous sommes c. à d. vers l'an mille, les prêtres d'après le témoignage du prologue, étaient fort ignorants et c'est cela qui a causé tant d'abus commis dans la pratique des rites et révélés par ces « questions ». Celles-ci sont donc replacées dans leur milieu historique et de plus insérées dans le dévéloppement de la science liturgique des Nestoriens. C'est une occasion pour l'A. d'étudier à fond la réforme liturgique de Isho'yabh III et de Jean V bar Abgar ainsi que le système scolaire de l'époque et l'influence qu'a exercée sur la liturgie le Monastère Supérieur situé près de Mossoul.

Suit la traduction de 123 questions relatives à l'eucharistie et leur commentaire. Celui-ci mérite tout éloge; au lieu de se perdre dans le folklore l'A. résume brièvement ce que, sur une question donnée, nous font connaître des études précédentes ou montre les questions qu'il reste à résoudre; il a surtout le mérite de traiter des questions, qui à première vue sont du domaine de la rubristique et de la casuistique, dans la lumière de la liturgie historique et dogmatique. Ainsi nous trouvons des développements substantiels sur l'épiclèse (question 15), sur la sainte réserve (qu. 16), sur la consommation des saintes espèces après la communion des fidèles (qu. 18), sur la ceinture liturgique (qu. 23), sur la lampe du sanctuaire (qu. 27), sur les sandales liturgiques (qu. 39), sur la communion des malades en dehors de l'église (qu. 51), sur la préparation du pain et du vin eucharistiques (q. 47, 52 et suiv.), sur la consignation, aussi importante chez les Nestoriens que chez les Jacobites (qu. 87), sur les éventails liturgiques (qu. 100), sur la récitation du Pater en connexion avec l'office divin, le rite du mariage et celui des funerailles (qu. 105-116), sur la croix et l'évangile posés sur l'autel (qu. 118). Commentaire sobre et riche en même temps. Pour ma part j'aurais voulu encore une explication sur cette idée de la profanation d'un objet sacré qui se rencontre si souvent dans ces questions.

Mais on regrettera surtout de voir ce livre qui contient tant de choses utiles aux historiens de l'église nestorienne, aux liturgistes et aux théologiens, privé d'un index des personnes et surtout d'un *index rerum*. L'auteur qui promet encore un autre ouvrage dans lequel seront publiées les « questions et réponses » se rapportant à d'autres matières liturgiques des Nestoriens, ne manquera pas de combler cette lacune.

A. Raes S. I.

Dr. Dragutin Kniewald, *Liturgika*. Zagreb 1937, 374 pag.

Les Croates peuvent se féliciter de posséder maintenant dans leur langue un manuel de liturgie aussi excellent que celui que le professeur Kniewald de la faculté théologique de Zagreb vient de publier. Prêtres et laics cultivés y trouveront un exposé clair et aussi complet que le permet un manuel, de tout l'ensemble de la liturgie.

Une première partie traite de l'objet de la liturgie, de son droit, des langues, des livres, des oraisons, du chant, des gestes, du mobilier, des vêtements et des instruments liturgiques ; la seconde comprend l'étude de l'année liturgique, des rites de la messe, des sacrements, des funérailles, de la consécration de l'église et de l'office divin. La description tient une large part dans ces pages mais l'histoire n'est nullement négligée, et, ce qui convient tout à fait, à côté d'un exposé plus détaillé sur les rites propres au diocèse de Zagreb, un appendice de 40 pages contient de longs extraits de missels et rituels inédits zagrébiens, qui vont du 12ᵉ au 16ᵉ siècle.

Deux qualités recommandent ce manuel, une disposition typographique qui sépare nettement le texte principal de développements plus particuliers, ensuite une abondante bibliographie ajoutée à chaque question étudiée et qu'on trouve rarement en défaut.

De l'Orient Chrétien et de son culte il est parlé d'abord lorsqu'il s'agit de l'introduction de la langue slavonne, œuvre des SS. Cyrille et Méthode, ensuite lorsqu'on traite des origines du culte chrétien et de la division de celui-ci en plusieurs rites. Evidemment l'A. écrit pour des catholiques de rite latin, et cependant, sans vouloir faire un reproche, ne peut-on pas se demander si le temps n'est pas venu pour élargir les cadres de nos manuels à la largeur de notre vision spirituelle, d'exiger que dans un exposé de la liturgie catholique on fasse une place convenable aux rites orientaux qui, si je ne me trompe, sont aussi catholiques que le rite latin, bien plus, expriment avec celui-ci la plénitude de la catholicité de notre liturgie. Il ne faudrait pas qu'on ne s'occupe des Orientaux que jusqu'au Vᵉ ou jusqu'au IXᵉ siècle, comme si aujourd'hui n'existaient pas des catholiques orientaux qui ont leur rite propre. Il suffit de consulter le livre de bonne vulgarisation *Liturgia* (Paris 1931) pour voir que la chose est possible et nous connaisons une faculté de théologie où le professeur de liturgie expose dans un cours unique les liturgies occidentales et les liturgies orientales.

A. Raes, S. I.

Historica.

Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, préface de M. Simon van den Bergh, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, J. Vrin, 1934, 302 p. gr. in-8⁰ [collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

Ce livre, dédié à M. André Lalande, est la thèse principale présentée en Sorbonne, pour le doctorat ès-lettres, par un jeune Egyptien dont un de ses maîtres, M. Louis Massignon, dans la préface qu'il a donnée à la thèse complémentaire sur *la place d'al Fârâbî dans l'Ecole philosophique musulmane,* nous dit qu' « à l'excel-

lente préparation philologique qu'il avait reçue au Caire, à Dâr al-ʿUlûm, il a, durant de laborieuses années à Paris, ajouté une adaptation vraiment remarquable aux méthodes de pensée occidentales ». De fait, par son recours direct aux sources grecques et arabes, l'abondance et l'exactitude de sa documentation, son souci de situer l'œuvre des penseurs musulmans dans l'évolution générale de la Logique, son art d'introduire, exposer, élucider questions et solutions, M. M. nous a donné la meilleure des introductions à cette partie de la philosophie arabe, non encore étudiée sérieusement depuis l'exposé de la logique avicennienne tenté par Prantl, au tome II de sa *Geschichte der Logik* (1855-1870), d'après des versions latines fragmentaires. Il a dû se référer à des manuscrits arabes encore inédits, principalement à la première partie du grand ouvrage encyclopédique d'Ibn Sînâ, le *Šifâ* (« De Sufficientia »), consacrée à la logique, dont il nous traduit de larges extraits, en les confrontant avec les textes d'Aristote et de ses commentateurs péripatéticiens ou néoplatoniciens, qu'Ibn Sînâ suit de près, et en les rapprochant des écrits de Galien et des Stoïciens, dont Ibn Sînâ subit également l'influence. Car, il le reconnaît dans sa conclusion (p. 269), les logiciens, non plus qu'en général les *falâsifah* de l'Islâm, n'apportent aucune doctrine vraiment nouvelle: des explications pénétrantes et lumineuses, des remaniements de détail, un syncrétisme visant à concilier des matériaux hétérogènes et parfois aboutissant à d'ingénieuses systématisations (comme cette théorie des idées d'après al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rušd, dont, à propos de la définition logique, M. M. nous fait (p. 133-155) un exposé magistral et qui est l'aboutissement de toute la spéculation philosophique sur l'intellect et sur le cosmos depuis Platon et Aristote), à cela se borne leur originalité.

Après un historique du grand mouvement traducteur qui, surtout sous les premiers abbâsides, mit à la portée des Arabes le *corpus* scientifique et philosophique grec et spécialement l'*Organon* (divisé en huit traités précédés les plus souvent de l'*Isagogè* de Porphyre), M. M. nous montre, en de longs et savants chapitres, à quels résultats l'étude et la méditation de ces textes a conduit les philosophes musulmans et singulièrement Ibn Sînâ dans la logique du concept, la la logique du jugement, la logique du raisonnement. Ainsi nous voyons Ibn Sînâ, à la suite de Galien et des Stoïciens, ajouter à la définition aristotélicienne la description (p. 119-120), — après Théophraste, Eudème et les Stoïciens, distinguer des jugements catégoriques les jugements hypothétiques et disjonctifs (p. 159-217), — avec Alexandre d'Aphrodisias, redresser la preuve aristotélicienne de la validité de la conversion des propositions universelles négatives (p. 186 sq.), ou recourir à la contraposition pour la conversion des particulières négatives (p. 188); — nous voyons que si, tenté par l'esprit de symétrie, Ibn Sînâ adopte la pseudo-opposition dite de subalternation, inconnue d'Aristote (p. 180-182), ou introduit la notion de temps dans les propositions contradictoires et cherche à appliquer au futur comme au passé et au présent le principe de

contradiction qu'Aristote exclut des propositions portant sur des futurs contingents (p. 182-183), — le même, par défiance contre le verbalisme logique, repousse la quatrième figure syllogistique de Galien (p. 206-208; 246-247), — résiste aux essais de « quantification du prédicat » tentés dès Théophraste et, quoique prévoyant jusqu'où on peut aller dans cette voie (il dégage déjà les huit types hamiltoniens de propositions), préfère s'en tenir, pour l'interprétation du jugement et du syllogisme, à la dualité aristotélicienne de la compréhension et de l'extension (p. 189-190; 198-202), — discerne, complétant en cela Aristote qui regardait la première figure seule comme parfaite et cherchait à y ramener les deux autres, les fonctions propres de la deuxième et de la troisième figures, adaptées à la preuve, non plus de la vérité, mais de la fausseté, celle-là d'une proposition affirmative, celle-ci d'une proposition universelle (p. 213-214), — ou encore, se défiant des trahisons du langage, cherche à remplacer les termes par un système de signes traduisant mieux et plus directement nos pensées (p. 59), — sans toutefois que ces pressentiments ou anticipations de la critique des Hamilton, des Lachelier, des Couturat le détournent de ramener, avec le Stagyrite, toutes les relations à des rapports d'inhérence (p. 163-164) ou le conduisent à distinguer du syllogisme, plutôt approprié à l'exposition, la déduction synthétique dont les modernes ont montré le caractère inventif, constructif et créateur (p. 202–206) ; — nous voyons enfin se dessiner chez Fârâbî, à partir d'un texte des *Derniers Analytiques*, puis s'accuser chez Ibn Sînâ la distinction de l'essence et de l'existence (p. 67-68), — ou encore, à partir de la distinction aristotélicienne des trois sortes de raisonnement (démonstratif, dialectique et rhétorique), se constituer progressivement chez les mêmes et chez les Gazâlî et les Ibn Rušd, l'idée ésotériste d'un régime de classes intellectuelles étanches (philosophes, théologiens, vulgaire) ou de ce que d'aucuns appelèrent la théorie de la « double vérité » (p. 231-232). — Dans un chapitre final et déjà çà et là dans le reste de l'ouvrage (p. 2-7, 60-61), M. M. esquisse une très intéressante études des applications que cette méthodologie aristotélicienne reçut en grammaire (p. 16-19; 160), en théologie dogmatique (p. 252-256), en jurisprudence (p. 261-265), lorsque ces disciplines islamiques, — non d'abord sans des résistances provoquées surtout par certains postulats métaphysiques de l'*Organon* incompatibles avec la philosophie des premiers théologiens orthodoxes, par exemple à propos des catégories (p. 87), — s'ouvrirent à l'emploi de cet instrument auquel elles doivent pour une bonne part la rigueur scientifique, la valeur apologétique et l'efficacité sociale qui marqua leur âge d'or (3e-5e siècles hégiriens), avant que la stagnation intellectuelle n'ouvrît l'ère stérile des glossateurs, des abréviateurs, des compilateurs, et de cette scolastique décadente (p. 240-248) où s'attarde encore la pensée traditionnelle dans les pays d'Islam.

Paul M.-A. Mulla

Ettore Rossi, *La Cronaca araba Tripolina d'Ibn Ġalbûn* (*sec. XVIII*), tradotta e annotata [Studi storici e linguistici, a cura del Ministero delle Colonie, n. 3], Bologna, Licinio Cappelli, 1936, 1 vol. gr. in-8°, 199 p. avec 8 planches.

M. E. Rossi qui, nous sommes heureux de l'apprendre (p. 21), se prépare à nous donner une histoire générale de la Libye, était mieux qualifié que personne pour faire la version italienne annotée de cette « Chronique (*al-tiḏkâr*) des souverains et des hommes ou événements notoires de la Tripolitaine » depuis la conquête musulmane (23/643) jusqu'à 1145/1737, qu'Ibn Ġalbûn écrivait au temps de l'émir Ahmed pascha Karamanli († 1745), en vue de défendre Tripoli contre les médisances d'un certain « al-Maghribî », et en guise de commentaire à la *qaṣîdah* ou ode que pour le même motif le poète Aḥmad ibn ᶜAbd al-Dâ'im al Anṣârî venait de composer en 1728 à la louange de cette ville. Chronique qui n'est guère une source originale d'informations historiques que pour la période comprenant le XVIIe siècle et le premiers tiers du XVIIIe, mais constitue en outre un document intéressant pour la connaissance du temps où elle fut composée et de la personalité de son auteur, notamment lorsqu'en de fréquentes digressions ce théologien sunnite, formé à Al-Azhar du Caire, condamne les superstitions pseudo-mystiques du maraboutisme local ou tient tête aux tyranneaux gouvernant au nom de l'Emir. Imprimé pour la première fois au Caire en 1349/1930-1931 par Ṭal-âhir al-Zawî, d'après le seul ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, le texte de l'ouvrage a été collationné par le professeur Rossi avec d'autres mss., deux de Tripoli, un d'Istanbul (bibl. Veliyuddin, mosquée Bayazit), ou avec des résumés ou extraits de la Chronique en arabe, en turc ou en d'autres langues: cette critique préalable du texte nous assure de la fidélité d'une traduction qui tire en outre sa valeur des notes savantes qui l'accompagnent pas à pas, de la lucide introduction de 18 p. qui la précède, et des précieux index, glossaire et tableau chronologique qui la suivent, ainsi que des belles illustrations qui représentent, en leur état actuel, certaines mosquées ou tombes célèbres de Tripolitaine.

Paul M.-A. Mulla

Parafrasi turca del « de Senectute », presentata a Solimano il Magnifico dal Bailo Marino de Cavalli (1559), nota di Ettore Rossi [estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, ser. VI, vol. XII, fasc. 7-10, seduta del 19 Aprile 1936], Roma, 1937, 78 p.

Le professeur E. Rossi, qui a examiné de près (cf. *Oriente Moderno*, VII (1927), p. 525) à Istanbul même, à la Bibliothèque *Nur osmaniye*, un ms. turc déjà signalé par J. H. Mordtmann et

Babinger, nous en donne cette fois une édition intégrale avec traduction complète. Une introduction de 15 p. nous fait d'abord connaître le *bailo* ou ambassadeur de Venise auprès du Grand Turc, Marino de Cavalli, qui conçut, — et le renégat hongrois et interprète de la Porte Murad bey, qui réalisa, l'idée de cette traduction libre du « de Senectute » offerte en hommage à Soliman et présentée, en une fiction préambulaire, comme un dialogue entre Murad II et son fils Mehemed II le Conquérant, qui se serait conservé dans une rélation écrite d'Andrea Foscolo, grand père de Marino de Cavalli et son prédécesseur à Constantinople. Puis, après une étude du mode de composition de cette paraphrase et des quelques éléments nouveaux de culture orientale y incorporés, M. R. aborde l'examen du texte aux points de vue de la graphie et de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe, et enfin du lexique, examen qui, par les réflexions qu'il suggère sur l'histoire de la langue turque, n'est pas la partie la moins importante de cet érudit travail.

PAUL M.-A. MULLA.

KONSTANTINOS G. MPONES, Προλεγόμενα εἰς τὰς « Ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας » τοῦ Ιωάννου VIII. Ξιφιλίνου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Athen, 1937, Phoenix, 99 S.

— Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη μητροπολίτου Νέων Πατρῶν τὰ σωζόμενα. Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη. II. Athen, 1937, XI, 117 S.

Universitätsprofessor MPONES bietet uns wissenschaftliche Abhandlungen über das Schrifttum zweier byzantinischer Bischöfe. Die erste Arbeit beschäftigt sich mit den 54 exegetischen Erklärungen des Patriarchen von Konstantinopel Johannes Xiphilinos (1064-75). Sie stellt 28 Handschriften aus dem XIII.-XVIII. Jahrundert fest; die älteste und beste ist codex Monacensis gr. 262. Sie weist die Quellen nach, von denen Xiphilinos abhängt; besonders ist der hl. Johannes Chrysostomos verwertet (S. 21-28); dann folgt der hl. Kyrillos von Alexandrien (S. 29-30). Theophylaktos von Bulgarien hat entweder den Xiphilinos benützt oder die gleiche Katene als Vorlage gehabt wie Xiphilinos. Auf S. 64-72 wird ein kurzes Lebensbild des Xiphilinos geboten. Endlich wird die Ausgabe *einer* exegetischen Erklärung und zwar zu Luk 12, 16-21 vorgelegt. Die Abhandlung ist gut ausgearbeitet und wird besonders von den Gelehrten der Bibelwissenschaft begrüsst werden.

Die zweite Abhandlung befasst sich mit dem Schrifttum des Metropoliten von Neai Patrai (Hypate) Euthymios Malakes (2. Hälfte des XII. Iahhunderts). Aus dem codex Berolinensis gr. 76 werden zum erstenmal 26 Briefe und 9 sehr kleine Erwägungen sittlichen Inhalts des Euthymios veröffentlicht. Weitere Schriften, die bereits

von andern Gelehrten herausgegeben worden sind, werden wiederholt. In der Einführung findet sich ein kleiner Beitrag zur Geschichte des Bistums Neai Patrai, ein langer Aufsatz über das Leben und die Schriften des Euthymios (S. 7-33) und endlich eine Beschreibung des codex Berolinensis gr. 76 (XV. Iahrhundert). Die Abhandlung wird besonders den Philologen erwünscht sein. Die dem Werk beigefügten Verzeichnisse der von Euthymios benützten Quellen (hl. Schrift, antike Klassiker, byzantinische Schriftsteller, Sprüchworter) und seines Sprachschatzes erleichtern die Benützung dieser Ausgabe.

G. Hofmann S. I.

P. Karl Werth P. S. M., *Das Schisma der Thomaschristen unter Erzbischof Franziskus Garzia. Dargestellt nach den Akten des Archivs der Sacra Congregatio de Propaganda Fide. Inaugural = Dissertation.* Limburg a. d. Lahn. 1937. Pallottiner Verlag. XV, 167 S.

Vorliegende Arbeit beschreibt den geschichtlichen Ursprung des Schismas der Thomaschristen (Malabaren) zur Zeit des lateinischen Erzbischofs von Goa Franz Garzia S. I. (S. 43-66). Vorausgeschickt ist ein Abschnitt über Land und Leute (S. 3-19), und ein zweiter über « Die jesuitischen Erzbischöfe im Kampf mit dem Archidiakonat » (S. 23-39). Der grösste Teil des Buches, S. 67-167, beschäftigt sich mit den Bemühungen um die Beilegung der Spaltung, zunächst den erfolglosen der goanischen Inquisition (S. 67-72), und den erfolggekrönten des vom Papst Alexander VII. zweimal von Rom ausgesandten Karmeliten Ioseph Maria Sebastiani (bei der zweiten Sendung als Apostolischer Vikar) und seines Mithelfers Hyacinth Carm. Disc. (S. 75-163). Das Buch schliesst (S. 163-7) mit der rechtmässig vollzogenen Erhebung des Malabaren Alexander de Campos zum Oberhirten der Thomaschristen.

Die handschriftliche Grundlage dieser Forschungsarbeit ist vor allem der Sammelband, Scritture riferite, vol. 233 des Propaganda-Archivs; dieser Band ist besonders aufschlussreich über die Tätigkeit der Karmeliten zur Beseitigung der Spaltung. Daher erklärt es sich, warum der Verfasser den grössten Teil seines Buches der eben genannten Frage widmete. Aber es wird auch verständlich, warum die vorausgehenden Teile über das Vorspiel (S. 23-39) und den Ausbruch der Spaltung (S. 43-66) so kurz behandelt wurden. Nach unserer Ansicht hätten diese beiden letztgenannten Teile quellenmässig tüchtiger unterbaut und breiter dargestellt werden müssen, um dem Leser ein selbständiges Urteil über die Werturteile des Verfassers in seinem Abschnitt *Die Ursachen des Schismas* (S. 51-66) zu ermöglichen. Hier stossen wir auf die schwierige Frage, « inwieweit die Iesuiten am Ausbruch des Schismas Schuld tragen » (S. 56). Obwohl der

Verfasser redlich bemüht ist, die Frage ruhig zu behandeln, bietet er doch mehrere Sätze, die vielleicht die fruchtreiche Anregung einem meiner Mitbrüder geben werden, aus den Beständen der vom Verfasser nicht benützten Archive mehr Licht über manche Persönlichkeiten der in Indien damals wirkenden Iesuiten zu bringen. Mir selber sind bei früheren Archivstudien nicht wenige noch unbenützte Quellen über die Tätigkeit der Iesuiten bei den Malabaren bekannt geworden, die günstiger für den Iesuitenorden sprechen als die diesem Buch zugrundegelegten. Mit dieser Feststellung haben wir nicht die Absicht einer Verteidigung auf Kosten der geschichtlichen Wahrkeit. Wir folgen dem Beispiel des P. Beccari S. I., der in seinem grossen Werk über Äthiopien den « Latinismus » der portugiesischen Iesuiten des XVII. Iahrhunderts als unkluge Missionsmethode bezeichnete. Von hier aus wird manches in der Geschichte Malabariens leichter verständlich. Es ist nicht notwendig, andere Beweggründe den Iesuiten zuzuschreiben, weder das eifersüchtige Bestreben (S. 57) noch Herrschsucht (S. 60) noch selbstbewusstes « Rassegefühl der portugiesischen, Konquistadoren » (S. 62). Von der väterlichen Liebe der Iesuiten gegen die Malabaren berichten uns die Briefe der damaligen Iesuiten, auch für die wissenschaftliche und sittliche Hebung der malabarischen Geistlichkeit bemühten sich die Iesuiten. Daher finden wir folgende Sätze nicht gut angebracht: « Eine auf die festeste Verbindung der syromalabarischen Kirche mit Rom hinaussteuernde Politik hätte daher ihre Hauptaufgabe in der wissenschaftlichen und moralischen Hebung des einheimischen Klerus erblicken müssen. Dadurch wäre die iesuitische Leitung mehr als väterliche Betreuung empfunden worden, während das auf die Schwächung des malabarischen Elementes hinauslaufende System sich notwendig als Fremdherrschaft darstellte ». (S. 60).

Im Verzeichnis der Literatur vermissen wir A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient.* I, Paris 1905. Auch die kurzen, aber gut abgewogenen geschichtlichen Bemerkungen in der von der Congregatio Orientalis herausgegebenen *Statistica* (Rom 1932) verdienten Erwähnung.

Zum Schluss sei hervorgehoben die frische Form der Darstellung. Der Verfasser hat es gut verstanden, die Vorgänge einer fernen Zeit und eines fernen Landes lebensnah zu schildern.

G. Hofmann S. I.

R. Loenertz O. P., *La Société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient Dominicain.* I. Roma 1937. Istituto Storico Domenicano, S. Sabina. VI, 209 S.

Die für die Orientmission bestimmte dominikanische *Societas Fratrum Peregrinantium propter Christum inter gentes* von ihrem Beginn ungefähr 1300 bis zu ihrer ersten Auflösung im Iahr 1374,

die Sondergeschichte einiger Häuser und Missionen dieser Gesellschaft bis zum Ende des XV. Iahhunderts bilden den Gegenstand dieses Buches. Ein kurzer allgemeiner Überblick unterrichtet uns zunächst über die Hauptereignisse dieses Missionsverbandes zwischen seinem Beginn um 1300 und seinem Ende 1857. Die rechtliche Natur dieser Gesellschaft, ihr Name, ihre Gliederung und Satzungen, die Abgrenzung ihres Wirkungsfeldes, ein Verzeichnis der vier ersten Generalvikare werden S. 6-37 dargelegt.

Der grösste Teil des Werkes befasst sich mit den drei Missionsgebieten 1. Griechenland (im Sinn des lat. Kaiserreichs von Konstantinopel). 2. Kipčak und die Länder am Schwarzen Meer. 3. Persien und angrenzende Länder, ja sogar Indien und China.

Der Verfasser gibt sorgfältig ausgearbeitete Erklärungen, um die alten geographischen Angaben des Mittelalters mit der heutigen Erdbeschreibung in Einklang zu bringen, und gewinnt so einen festen Stützpunkt, um die Ausdehnung des Wirkungsfeldes der Dominikaner darlegen zu können, um die Niederlassungen seiner Ordensbrüder im Orient zu bestimmen. Die Geschichte der Dominikaner ist mit der Geschichte der lateinischen Bistümer des Orients aufs engste verwachsen; ja letzere sind oft als reife Frucht langdanernder Missionsarbeiten erst gegründet worden, z. B. Tiflis, Samarkand, Quilon, Tabriz, Maraghah, Dehikerkan, Sulthanyeh, Nakhitchevan u. s. w. Auch die Verdienste der Franziskaner werden nicht verschwiegen. Sehr viele Bischöfe waren Dominikaner. Der Verfasser stellt ihre Namen fest und fügt wertvolle Angaben zu ihrem Lebensbild bei. Gerade darin sehen wir einen Hauptvorzug dieses Werkes: der Verfasser beschränkt sich nicht auf eine Zusammenstellung von Namen der Missionare und der Residenzen, sondern gibt wirklich eine wenigstens kurze Geschichte. Diese Arbeit war nicht leicht. P. Loenertz hat auch Handschriften eingesehen, um seine Angaben prüfen und vervollständigen zu können. Die Einwirkung der Societas Fratrum Peregrinantium auf ihre Umwelt war vielartig. Die Seelsorge der katholischen Lateiner des Orients einte sich mit der Arbeit an der Wiedergewinnung der getrennten Christen. Bezeichnend ist hiefür der Abschnitt *Les études grecques* (S. 76-88) und *L'Ordre des Frères Uniteurs d'Arménie* (S. 141-50). Auch die Heiden wurden nicht vergessen, z. B. die Mongolen, Indier, Chinesen.

Eine so weitausgreifende Untersuchung wäre ohne Vorarbeiten anderer Gelehrten fast unmöglich gewesen. P. L. gedenkt in seinem Vorwort mit Recht der zwei bahnbrechenden Forscher ALTANER und GOLUBOVICH O. F. M. Der Abschnitt über die griechischen Studien der Dominikaner konnte die wertvollen Forschungen des Kardinals IOHANN MERCATI erwähnen und benützen. Auch das klassische Werk von HAYD über die Geschichte des Handels in der Levante bot dem Verfasser gründliche Unterlagen. Kein anderer als der jetzige Sekretär der Orientalischen Kongregation, Eminenz TISSERANT hat das Augenmerk des Herausgebers hingelenkt auf « l'interdépendance de l'histoire des missions et de l'histoire des colonies commerciales » (S. VIII).

Möge es dem verdienten Gelehrten des Dominikanerordens beschieden sein, bald die Fortsetzung seines so gut gelungenen Werkes über den » Dominikanischen Orient » der Öffentlichkeit vorzulegen

G. HOFMANN S. I.

Dr. DRAGANOVIĆ Krunoslav, *Izvješće apostolskog vizitatora Petra Masarecchija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni god. 1623. i 1624.* Zagreb 1937. In 8, pag. 48.

Quando nel 1622 fu fondata la S. Congregazione di Propaganda Fide, una delle prime sue sollecitudini fu quella di procurarsi informazioni esatte anche circa lo stato dei cattolici nei Balcani. Incaricò quindi Pietro Masarechi, sacerdote albanese, cappellano dei mercanti Ragusei a Sofia, di visitare i cattolici di Bulgaria, Serbia, Bosnia e nelle parti d'Ungheria, occupate dai Turchi, d'informarsi dei loro bisogni spirituali e dar risposta a 56 domande comunicategli insieme ad una istruzione. Egli lo fece con grande diligenza e non minore destrezza, com'è dimostrato dalla sua relazione, tirata fuori dall'Archivio di Propaganda (Vis. e Coll. I, f. 56-82) e pubblicata la prima volta dal dott Draganović nelle *Starine* (Antichità) dell'Accademia Jugoslava di Zagabria (XXXIX - 1938) e in questo estratto separato. Nella breve introduzione, scritta in croato (pag. 1-6), Drag. parla della persona ed oggettività del Masarechi e dell'autenticità, contenuto ed importanza della relazione medesima. In una nota (pag. 4, 7) difende Masarechi dalle accuse alquanto infondate ed esagerate di M. Premrou (*Serie dei Vescovi Romano-Cattolici di Beograd,* Archivium Franciscanum historicum, vol. XVII-XVIII. Quarachi 1925). Poi riproduce il testo originale italiano: 1) della lettera, con cui Masarechi stesso, « Visitatore delli 4 Regni sotto il dominio del Turco », riferisce il contenuto della sua relazione al Card. Lodovico Ludovisi. « Protettore della Servia e Bulgaria » (pag. 6-9). Segue 2) « brevissimo Compendio della Visita », fattone dal segretario della Propaganda, il celebre Mons. Ingoli (pag. 9-10); 3) Il testo della « Risposta alli 56. Articoli » (pag. 10-20). Finalmente 4) il testo della relazione stessa: *Relazione della Visita. fatta da Pietro Maserecho da Prisrena. Sacerdote Albanese, eletto Visitatore Apostolico della Ungaria, Bosna. Seruia et Bulgaria l'anno 1623, cominciata alli 18 d'Aprile del medesimo anno* (pag. 20-48).

« Chi leggerà la relazione di Masarechi pur solo percorrendola leggermente, afferma Drag., s'accorgerà ben presto ch'essa occupa un posto ragguardevole, o fors'anche il primo, tra simili documenti del secolo XVII. Assai preziose sono le sue notizie intorno alla vita dei cattolici nella Serbia, Bulgaria e Slavonia. Alcune di esse non si trovano notate in nessuna maniera altrove » (pag. 5). Di una o di altra di queste notizie s'è già servito Drag. nel suo importante rag-

guaglio storico intorno alle apostasie dei cattolici croati allo scisma sotto il dominio dei Turchi (Orientalia Christiana Periodica, III-1937, pag. 583, 588). Ma da Masarechi c'è ancora molto da imparare. Egli parla non solo dei cattolici, ma anche dei pauliciani o bogomili di Bosnia e Bulgaria, nonchè dei calviniani ungheresi e croati. Assai interessanti sono i suoi giudizi sui missionari francescani e gesuiti, sul clero secolare e sui vescovi, su mercanti Ragusei ed altri cattolici di diverse nazionalità (Albanesi, Bosnesi, ecc.). Egli dà caratteristiche anche dei Turchi e scismatici serbi e bulgari di quei tempi. Dei Turchi dice per es.: « Li Turchi si uoltano, doue si dà più denaro... » (pag. 11). Abbastanza duro è il suo giudizio dei dissidenti: « I Scismatici odiano li cattolici latini, et sono inconuertibili... » (pag. 11). Il Visitatore prova con buone ragioni questa « inconvertibilità » degli scismatici (pag. 27-28), questo suo giudizio però dovrà essere, quanto ai Serbi, un po' modificato alla luce dei documenti di quel medesimo tempo, pubblicati da P. G. Hofmann (*Il beato Bellarmino e gli Orientali.* Orientalia Christiana VIII, n. 33 – 1927, pagine 274, 290 298) e da Mons. dr. J. Šimrak (*De relationibus Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII et XVIII.* Zagreb 1926). Altrimenti il Masarechi *molto diligente è stato di rivedere et rifferire il tutto secundum rei veritatem,* come l'attesta egli stesso (pag. 47). Il Dott. Draganović merita quindi grande lode per aver tirato fuori dagli Archivi di Propaganda questo importante documento e fattone una esemplare edizione. Speriamo che faccia lo stesso anche con la seconda relazione di Masarechi (del a. 1633) che, come egli dice, giace ancora inedita nell'Archivio di Propaganda (Vis. e Coll. II, f. 151-164).

S. Sakač S. I.

Draganović K., *Pregledna karta katoličke Crkve u Bosni i Hercegovini nekad i danas...* Carta geografica della Chiesa cattolica in Bosnia e Herzegovina nel passato e nel presente con dati storici e statistici completi. Elaborata nella sezione statistica dell'associazione culturale croata « Napredak » (Progresso); edita dall'arcivescovato di Vrhbosna. Sarajevo, Akademija « Regina Apostolorum », 1935. Scala: 1 : 250.000.

— *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini nekad i danas.* (La Chiesa cattolica nella B–H nel passato e nel presente. Annesso alla carta geografica omonima). Zagreb, « Croatia Sacra », 1934. In-8, pag. 42.

Secondo le « spiegazioni » che si trovano sulla carta geografica di Draganović, essa comprende tre gruppi di notizie, distinti, da colori rosso, nero ed azzurro: A) Lo stato attuale della Chiesa cattolica in B–H, quale era nell'anno 1931; B) Geografia fisico-civile di B–H;

C) Indicazioni di carattere storico. Quanto all'A): con color rosso sono indicati i limiti delle quattro diocesi di B-H, designati il dì 24 marzo 1891 dalla S. Congregazione di Propaganda Fide (Vrhbosna e Banjaluka in Bosnia, Mostar e Trebinje in Herzegovina, queste però unite), poi arcidiaconati, decanati e parrocchie, comprese anche quelle del rito orientale, appartenenti alla diocesi di Križevci. Graficamente sono rappresentate le sedi delle diocesi e delle parrocchie di B-H e parecchie anche fuori di esse nelle diocesi confinanti, poi monasteri maschili e femminili di diverse famiglie religiose, e perfino anche i possedimenti ecclesiastici più importanti. Presso le sedi parrocchiali è indicato in rosso il numero dei fedeli della parrocchia, in nero poi quello della sede stessa, e se non sono croati vi è indicata la loro nazionalità, rito e il numero approssimativo. Segni particolari indicano la quantità dei cattolici rispetto a quella dei non cattolici, in maniera che con un'occhiata sola si vede dove sono i cattolici e dove non ve ne sono affatto, dove si trovano in maggioranza e dove in minoranza. Nel gruppo B) sono date in nero le notizie geografiche fisico-civili di B-H. Queste formano il fondo della carta. Riguardo al C), color azzurro, indica lo sviluppo storico della Chiesa in B-H in quanto finora è conosciuto. Vi si trovano per es. indicate le sedi vescovili, basiliche e chiesuole dell'epoca romana, poi i confini della primitiva diocesi di Bosnia, e quelli di altre otto diocesi croate che prima dell'a. 1500 stendevansi in parte nell'attuale territorio di B-H, cioè: Zagabria, Corbavia, Knin, Spalato, Duvno, Makarska, Ston e Trebinje. Per quanto è possibile vi sono indicati e localizzati antichi monasteri dei Benedettini, Templari, Domenicani, Francescani ecc. Se qualche parrocchia esisteva prima della ricostruzione gerarchica dell'anno 1881, le cifre romane azzurre ne indicano i secoli di esistenza.

Fa meraviglia vedere come Draganović abbia saputo collocare nella sua carta geografica un sì gran numero e varietà di cose, senza produrvi confusione alcuna. Infatti con cifre e segni è riuscito mostrarci « ad oculos » lo stato del cattolicesimo in B-H quale davvero era nel passato e quale vi è nel presente.

In un angolo della carta Drag. fa accenno alla ricca bibliografia di cui si servì per la parte storica. Per le notizie più dettagliate egli rimanda gli interessati al suo studio storico, *La Chiesa cattolica in B-H nel passato e nel presente,* pubblicato in lingua croata nella « Croazia Sacra » di Zagabria (1934), il quale, in estratto, vien annesso ad ogni esemplare della carta geografica. Ivi, dice l'autore in un *summarium* latino, « exponuntur fontes historici et methodus in conficienda charta adhibiti et ... delineantur termini dioecesium, id quod nunc primum factum est ... Probatur catholicos esse antiquissimos Bosnae et Hercegovinae incolas, christianos autem graeci ritus aetate ottomanica immigrasse... Bogomilos seu patarenos fuisse graeci ritus christianos ... a quibusdam ... gratis asseritur. Brevi quoque exponuntur rationes ob quas catholici evanuerint in regionibus bene multis ... ». Da circa 80 fonti e scritti, alcuni ancora inediti, che vengono man mano citati in questo ragguaglio storico, si può dedurre

con che solidità lavorò Draganović nel compilare la sua carta geografica. Perciò chiunque s'interessa di quelle provincie, tutte imbevute del sangue cristiano, gli sarà riconoscente per questo importante lavoro geografico-storico.

S. Sakač S. I.

K. Stählin, *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Bd. III Königsberg — Berlin 1935.

Der dritte Band dieses so bedeutenden Werkes umfasst die Regierungszeiten der Kaiser Pauls I, Alexanders I und Nikolaus' I. Der Verfasser kündigt im Vorwort einen vierten und letzten Band an, der bis in die neueste Zeit führen soll. — Er konnte zu seinen Arbeiten in weitem Ausmasse das reiche Quellenmaterial des Moskauer ' Archivs der Revolution und der Aussenpolitik ' persönlich durchforschen und verwenden. Diesen Vorteil kann jeder würdigen, der für seine Studien nur auf das schon veröffentlichte Quellenmaterial angewiesen ist.

In meisterhafter, leicht fasslicher Sprache schildert der Verfasser zuerst das ' Vorspiel ', das sich in Russland so oft vor einer bedeutenden Epoche gezeigt hat: die krankhafte und dabei harte Regierung Kaiser Pauls I, die mit dessen Ermordung, nicht ohne die Mitschnld seines Sohnes und Nachfolgers Alexanders I. endete. — Alexander, der von seinem Vater her irgendwie belastet war, wird uns in seinem aussen- und innenpolitischen Wirken der Zeit während und nach der französischen Revolution in hervorragender Weise vor Augen geführt. Auch der Mysticismus des letzten Jahrzehnts wird eingehend dargestellt: All dies aber mehr in etwas positivistischer Weise durch eine gut verbundene Darlegung der Abfolge der äusseren Erscheinungen, welche den Mangel einer Vertiefung in die psychologischen Beweggründe derselben kaum in die Erscheinung treten lässt. Da der Kaiser in weitem Ausmasse ein ' allgemein europäisches ' Geistesleben führte, tritt die Schilderung auch der eigentümlich russischen Geistesart manchmal etwas in den Hintergrund. In einer Geschichte ' Russlands ' vermisst man nur ungern neben den ' kulturellen ' Entwicklungen eine Darstellung der kirchlichen Zustände und Kräfte. Weder über die orthodoxe noch über die unierte noch über die lateinische Kirche erfahren wir Ausführlicheres. Und doch wäre über das Verhältnis der heiden ersteren zu einander, sowie über die letztere in Polen und in Weissrussland sehr vieles zu berichten gewesen. Den Jesuiten und ihren Kollegien steht der Verfasser, wie gelegentliche Bemerkungen zeigen, mehr subjektiv als historisch objektiv wertend gegenüber. Es ist somit die Schilderung dieser Regierungszeit mehr eine Geschichte Alexanders I. als des gesamten Russland.

Das zweite Buch dieses Bandes ist betitelt: Die Vorherrschaft Nikolaus I. Neben der politischen Geschichte, die mit gewohnter Meisterschaft dargestellt wird, enthält es ein bedeutendes Kapitel

p. 394-428, in welchem der Ursprung der 'Slawophilen' und der 'Westler' geschildert wird. Die frühesten Vertreter dieser beiden Schulen werden dem Leser vor Augen geführt. Damit stösst der Verfasser über das rein kulturelle und geistesgeschichtliche Gebiet hinaus in das religiöse vor, da ja vor allen die slawophile, aber auch die westliche Schule für die Religion von grosser Bedeutung waren. Dieser entsprang die russische 'Laientheologie'; jene führt in ihren Ausläufern zur Pseudoreligion des Bolschewismus. Aber wieder ist kein Raum für die eigentliche Kirchengeschichte. Von den Kämpfen gegen die 'Union' und den Siegen über dieselbe wird nicht gesprochen.

Ungeachtet dieser von uns nur mit Zögern aufgezeigten Mängel sehen wir dem Schlussband des Meisterwerkes Prof. Stählins mit Spannnung entgegen. A. M. AMMANN S. I.

W. PHILIPP, *Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches,* Königsberg 1935, in: *Osteuropäische Forschungen* Neue Folge Bd. 20.

Widrige Umstände haben eine Besprechung der interessanten Untersuchung bis heute verzögert. — Das Werk beschäftigt sich in vorbildlicher Weise mit dem Leben und den Schriften einer am Rande des weltgeschichtlichen Geschehens befindlichen Persönlichkeit. Diese ist aber die Darstellung wert, die ihr zuteil wird. Ein Angehöriger einer alt-eingesessenen russischen 'Auszügler' — familie findet nach mannigfachen Kriegsfahrten im Dienste polnischer Interessen, die ihn nach Ungarn und Böhmen führten, heim nach Russland in die Urheimat seines Geschlechtes. Dort aber wartet seiner nicht das Glück, das er sich erhofft. Er wird von den Grossen des Landes auf dem Gut, das ihm zugeteilt worden war, hart bedrückt und versinkt im Dunkel. Erhalten sind seine Schriften: Verschiedene vorsichtig eingehüllte Staatsreformvorschläge für Iwan IV. Grosny und zwei Bittschriften an eben diesen Zaren — alle zusammen aus der Zeit vor 1465. — Er will entgegen dem Überkommenen keinen halb-patriarchalisch — halb-religiösen Staat der Grossen des Landes, deren selbständigen und selbstsüchtigen Entschliessungen die kleinen Leute ausgeliefert sind, sondern einen auf dem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen aufgebauten Beamtenstaat unter der Leitung des zum Herrscher geborenen Zaren. Lohn und Aufstieg soll nur von der persönlichen Leistnug abhängig sein. An dem Beispiel Konstantinopels zeigt er die schlimmen Folgen der gegenteiligen Handlungsweise, denen sein Held (der Sultan Muhammed) entgeht. Er entfernt sich also weit von der herrschenden Auffassung der russischen Kreise, die im Falle Konstantinopels ein Strafgericht Gottes für die Annahme der Florentiner Union sahen.

Eine Reihe sehr interessanter und wohl belegter Nebenuntersuchungen begleiten die straff konzipierte und energisch durchgeführte Abhandlung. A. M. AMMANN S. I.

N. ZERNOV, *Moscow the third Rome,* London 1937.

Das Büchlein ist eine Tendenzschrift zum Vorteil eines autoritätsfreien ökumenischen Kirchentums. Dem Ziele, dieses Wunschbild des Verfassers als zeitweise erreichtes, heute jedenfalls neu zu erreichendes Ideal herauszustellen, dienen die historischen Darlegungen, die ohne Zweifel eine ausgedehnte Kenntnis der inneren Seite der russischen Kirchengeschichte vorausetzen. N. Zernov sieht am Anfang, in der Mitte und am Ende der bisherigen russischen Kirchlichkeit die Ablehnung der Macht als Stütze der Religion stehen. Boris und Gleb — Nil Sorski und seine Anhänger — die Starzen zusammen mit der modernen russischen Laientheologie bezeichnen diese 3 Stufen. Als der grosse Feind treten Joseph von Wolokalamsk auf, sowie Rom, das im Verlaufe der Schrift kaum genannt wird, um am Schlusse derselben ganz unvermittelt als der grosse Feind und Widersacher dazustehen.

Manche Punkte der Darlegung sind sicher falsch, so z. B. die einseitige Wertung des hl. Theodosius aus dem Kiewer Höhlenkloster. Rückschauend empfindet man auch manche Teile für die Zielsetzung des Ganzen als überflüssig, so z. B. die Darlegung des Nikonischen Streites. In seiner Zusammenfassung am Ende übergeht der Verfasser dieselben auch. Es ist somit kein Überblick über die russische Kirchengeschichte, den wir vor uns haben, sondern ein zielbewusster Auszug aus einem viel umfangreicheren Stoffgebiet, der gemacht ist nur um eine zwar interessante aber zum wenigsten unrichtig gesehene These zu stützen.

A. M. AMMANN, S. I.

BERTOLD SPULER, *Die Minderheitsschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg.* Osteuropa-Institut in Breslau. Verlag Priebatsch's Buchhandlung, Breslau 1936, S. v, 100. RM. 3,60.

Diese kurze, aber auf gründlicher Kenntnis der Quellen und des Schrifttums aufgebaute Untersuchung bietet zunächst in der Einleitung einen Überblick über die mohammedanischen (türkischen) Schulen der Türkei. Die hier gegebene Übersicht über die türkische Gesetzgebung bietet den notwendigen Hintergrund für die im Hauptteil folgende Darstellung des nichtmuslimischen, christlichen Schulwesens. Grundsätzlich war die Sorge für die Schulen nach dem islamischen Recht den einzelnen 'millet', den kirchlichen Gemeinschaften überlassen, die auf diese Weise entscheidend für die Erhaltung der nationalen Kultur, der nationalen Sprache und des nationalen Bewusstseins bei den Balkanvölkern eingewirkt haben. Die duldsame Haltung der Türkei hat sich auch während des ganzen 19. Jahrhunderts nicht

geändert, wenn auch eine gewisse Entwicklung in ihrem Verhalten zu den Minderheitsschulen festzustellen ist.

Der Blick des Verfassers ist vor allem auf die allgemeinen Zusammenhänge und das Verhältnis zur türkischen Regierung gerichtet, während man keinen eigentlichen Überblick über die Entwicklung der Schulen in den einzelnen Teilen des Reichs erhält. Damit hängt wohl auch zusammen, dass das reichhaltige Literaturverzeichnis und auch der Text selbst die Arbeiten auswärtiger Berichterstatter stark heranzieht, während das eigene wissenschaftliche Schrifttum der Balkanvölker etwas zurücktritt und Lücken aufweist; so vermisse ich z. B. das wichtige Buch von G. Chassiotis, L'instruction publique chez les Grecs, Paris 1881. Aber es wäre ungerecht, mehr von dem Verfasser zu fordern als er geben wollte und hier geben konnte. Seine reich belegte und gedrängte Darstellung bietet eine gute Einführung in den behandelten Gegenstand. Nützlich sind die zahlreichen Anlagen.

E. Herman, S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

S. Grébaut et E. Tisserant – *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus Orientalis 2, Rossianus 865.* Bibliotheca Vaticana 1935-36. 2 volumi.

A. Hebbelynck et A. Van Lantschoot – *Codices Coptici Biblioth. Apost. Vat.* Tomus I: Codices Coptici Vaticani. Bibliotheca Vaticana 1937.

ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ. Roma, 1937. 2. éd. Impr. Grottaferrata. Se vend à la S. Congrégation Orientale. 80 lires ital. — Edition commode et en même temps très belle (caractères rouges et noirs) du grand horologion. Sur la première édition romaine (1876) celle-ci a l'avantage de donner dans le ménologe une brève notice de la fête du jour. Ces notices sont partout corrigées selon les données critiques de l'hagiographie, parfois même entièrement refaites. L'auteur, bien connu dans le milieux orientaux de Rome, a fait faire à la rédaction de ce livre liturgique un progrès durable.

Petit Paroissien Byzantin à l'usage des fidèles melkites catholiques. Harissa 1937. VIII + 380 p. — Ce joli petit volume à l'impression très nette offre à la jeunesse studieuse des Melkites un choix de prières: matin, soir, messe, confession, communion, dévotions, qui sont toutes tirées de la liturgie. De telles éditions sont les plus aptes à faire connaître et aimer par les Melkites les prières liturgiques de leur prope rite qu'ils ont le tort de délaisser pour se servir de prières importées de l'occident.

I. Doens. – *De Heilige Liturgie van onzen H. Vader Johannes Chrysostomus.* Amay 1937, XXIV + 60 p. Traduction très exacte en langue néerlandaise de la Messe de S. Jean Chrysostome, précédée d'une introduction sur la messe, les langues, les vêtements du rite byzantin. Tandis que la traduction de J. Perridon (1924) donnait les particularités des Ruthènes, celle-ci relève celle des Russes.

D. Dahane. – *Liturgie de la Sainte Messe selon le rite chaldéen.* Paris. 91 p. Cette traduction sera la bienvenue d'autant plus que la messe chaldéenne fut rarement traduite dans une langue moderne. Le texte est celui du Missel de Mossoul (1901). L'aperçu liturgique qui précède et qui contient entre autres le calendrier des fêtes, est précieux. Le « mot d'histoire », placé au début, est utile mais dit certaines choses que la vraie histoire ignore.

P. Rousselot. – *L'intellectualisme de Saint Thomas.* 3. éd. G. Beauchesne, 1936. XLIII, 261 p.

E. Rolland. – *La finalité morale dans le Bergsonisme,* id. 1937, 184 p.

A. Florovskij. – *Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI-XVII siècles.*

(Extr. « Bull. de l'Assoc. russe pour les recherches scientif. à Prague, N. 31), 1937, 22 p.

Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Vol. I. Città del Vaticano, 1937, 328 p.

STAR J. - *Mouvement Messianique au VIIIe siècle.* (Extr. « Revue des Etudes Juives ». Tome II (CII) N. 1-2). Paris, 1937, 12 p.

R. ZELLER. - *L'Evangile de Lisieux.* E. Flammarion, 1937, 48 p.

A. SERTILLANGES, *Le croyant devant la vie.* E. Flammarion, 1938, 48 p.

Ὑακίνθου Δημητρίου, Ὁ Γάμος. Atene, 1937.

Црква. Календар *Српске Православне Патријаршије за просту 1938 год.* Srem. Carlovtsi, 1938, 128 p.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile.*

IMPRIMATUR. — † A. TRAGLIA, Archiep. Caesar., Vic. Ger.

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9

IN MEMORIAM CENTENARIAM

CONCILII OECUMENICI FLORENTINI

MCCCCXXXVIII - MCCCCXLV

ANDREAE RHODIENSIS, O. P.,

INEDITA AD BESSARIONEM EPISTULA

(De divina essentia et operatione)

§ I. — Operis notitia; ratio transcriptionis et interpretationis.

1. Cum Florentini Concilii quinquies centenariam recordationem iamiam celebraturi simus, opportunum erit ea omnia publici iuris facere, quae vel inedita adhuc opera virorum illustrium ad illam oecumenicam Synodum pertinentium in lucem proferant, vel etiam, novis inventis notitiis, accuratiorem ipsorum vitae cognitionem reddant.

Utrique autem huic officio satis, ut existimo, faciet documentum quoddam novum, quod nunc primum editur, ad praestantissimum Andream Chrysobergem, Rhodiensem seu Colossensem Archiepiscopum (1) et simul ad magnum Cardinalem Bessarionem pertinens, cum Rhodiensis, qui Auctor scripti est, tractum quendam gravis ad ipsum Bessarionis epistulae in responsione sua includere voluerit. Agitur nempe de manuscripto

(1) Andreas Rhodiensis, Dominicanae Familiae decus, egregie pro defensione Eugenii IV et pro Ecclesiarum Unione contra Basilienses decertavit. Cf. Mansi, *Amplissima Conciliorum Collectio*, t. XXIX, 468-481. Postea vero in sessionibus Ferrariae habitis multa praesertim adversus Marcum Ephesium praeclarissime dixit. Mansi, t. XXXI/A, 509 ss. Labores eius in hoc Ferrariensi Concilio ordinate dispositos videre poteris apud G. Hofmann, S. I., in articulo *Die Konzilsarbeit in Ferrara, Orientalia Christiana periodica* III (1937) p. 423-435.

quodam opere, etiam in longissima dissertationum serie adversus palamiticos errores productarum minime spernendo, cui titulus est: Ἀνδρέου, Ἀρχιεπισκόπου Ῥόδου, ἀπολογία ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μακαριωτάτου Θωμᾶ πρὸς τὸν πανιερώτατον Μητροπολίτην Νικαίας, κῦρ Βησσαρίωνα, περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας.

2. Huius igitur scripti annotationem iam fecerat eruditus A. Possevino, S. I., latine titulum referens ([1]); eiusdemque data opera et titulo graeco integre adducto recordantur Quétif-Echard ([2]) et R. Coulon ([3]); per transennam autem brevique titulo at signatura codicis apposita (quod in praecedentibus deest) L. Mohler ([4]). Ipsius quoque citationem cum titulo, *incipit* et *explicit* R. Loenertz, O. P. nuper praebuit ([5]). Pleniorem vero notitiam existentiae huius operis tum ex cl. Prof. G. Hofmann, S. I. haurimus ([6]), tum praesertim ex volumine 46 collectionis « Studi e testi » ([7]), ubi et signatur Codex Vaticanus graecus 706, in quo ipsum exstat, et apographi etiam cuiusdam mentio fit, quod, ex Vaticano exemplari factum ([8]), inter Codices Allatianos (sign. XIII) Regiae Vallicellanae Bibliothecae custoditur.

([1]) *Apparatus sacer.....*, Venetiis, vol. III, 1606 ; in Appendice *Catalogus manuscriptorum graecorum et aliorum etiam codicum.....*, p. 6. Titulus sonat: « Andreae Rhodi Archiepiscopi apologia demonstrativa ex commentariis beatissimi Thomae (puto Aquinatis) ad Bessarionem Metropolitam Nicaeae de divina essentia et energia ».

([2]) *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, t. 1, 1719, p. 803.

([3]) *Dictionaire d' Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1914, t. II, col. 1699.

([4]) *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, Paderborn, vol. I, 1923, p. 126, n. 6.

([5]) *La Société des Frères Pérégrinants*, Roma, vol. 1, 1937, p. 88, n 58.

([6]) *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis*, in « *Gregorianum* » Vol. XVIII (1937) p. 346 s.

([7]) G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a Lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Vaticana*, in *Studi e testi*, Roma, vol. 46 (1926), p. 29.

([8]) Ad marginem superiorem dextrum primi fol. ubi scriptum Andreae iacet, scribit Allat. XIII: « ex Cod. gr. 706 ». E. Martini vero, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle Biblioteche Italiane*, Milano, vol. II, 1902, p. 203, affirmat Vallicellanum Cod. 135 (Allatianum XIII) ex *Palatino* 706 transcriptum esse. Exinde error etiam illapsus est in opus clarissimi Mercati superius positum.

3. Ex his ergo duobus Codicibus, Vaticano sc. graeco 706 (1) et Allatiano XIII (2), textus desumptus est, qui infra editur. Sed propterea quod Allatianus directe Vaticanum transcribat, postremi huius, ut patet, lectio praeferenda fuit. Itaque transcriptio mea directe quoque lectionem Vaticani Codicis refert, quae tamen cum lectione Codicis Allatiani confertur, cuius plurimae variationes, (quae fere semper incorrectae sunt) (3), non omnes indicantur, sed illae solum, quae vel Vat. codicem recte (ter vel quater) corrigunt, vel ipsum dubium adhuc relinquunt, et ad calcem huius editionis, apposita littera A (= Allatianus XIII), recensentur.

Vaticanus etiam Codex imperfectus est, tum propter parum accuratam scribendi rationem quoad orthographiam spectat, tum vel maxime propter innumeras, quibus repletur, verborum abbreviationes, quae nedum in eisdem formis eodem semper modo ferantur, saepe solummodo ex contextu veluti divinari possunt, cum a consuetis breviandi rationibus non uno in loco recedant. Quae quidem abbreviatae formae integrae in textu ponuntur et, ubi opus est, corriguntur tum ex collatione cum A, ubi nullum verbum abbreviatum legitur, tum, cum ibi quoque mendaciter lectae fuerint, ex ipsa, ut aiebam, lectionis exigentia. Cum autem in textu infra edendo quae recta visa est ratio scriptionis adducatur, in imo paginarum margine ponentur quoque sub littera V (= Vat. gr. 706) quaecumque variis de causis corriguntur, vel propter defectus sc. orthographiae, vel eo quod aliquod verbum omissum textus exigere videatur, vel denique propter necessariam alicuius vocabuli mutationem. Itacismorum vero, quo nonnulla verba sicut viva voce sonant

(1) Miscellaneus, chartaceus misurae 218 × 146 mm., religatus tabulis corio rubro intectis cum stemmate papali et aliis ornamentis deauratis. Desunt nunc fibulae, quibus claudebatur. Folia, quae litteras Andreae continent, caracteribus minusculis saeculi XV scripta sunt.

(2) Miscellaneus, chartaceus, tela rubra religatus, misurae 275 × 190 mm., foliis non numeratis. Epistula Andreae Rhodiensis foliis 12 continetur, manu sat eleganti saeculi XVII transcripta.

(3) Codex scilicet non manu ipsius Allatii, sed alius exaratus est, qui non solum Vaticanum gr. 706 non correxit cum opus esset, sed et multa alia ipse perperam legit, imo quaedam etiam ita mendose interpretatus est, ut vel parvam attentionem, vel non plenam graeci sermonis cognitionem in scriba prodere videantur.

scripta in codice sunt, vel permutatur η pro υ sive pro ει aut vicissim, nulla ratio habetur ([1]).

Tandem scire iuvat verba, quae supplentur, signo quadro parenthesis inclusa fuisse, quemadmodum eodem modo includuntur numeri omnes marginales, cum in Codice nulli sint, qui diversas paragraphos distinguant. Id autem ita factum est, ut commoditati lectionis et citationum prospiceretur, cum in ambobus Codicibus una continua lectio per integra scriptionis folia coacervatim praebeatur.

4. Iam superius notavimus tam Allatianum Codicem quam ipsum Vaticanum in quibusdam non paucis deficere. Ex hac autem manuscriptorum imperfectione illud quandoque fortasse fiet ut lectio tandem statuta non plene omnibus placeat. Mihi quidem adhuc (ut de quibusdam minoribus non loquar) lectiones duorum locorum omni dubio liberae non manent. Quarum prima illa sententia est, quae sic ad fol. 177 r (lineis huius edit. 3-7), prout ipsam intelligo, iacet: ..... ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναρίθμητα γένη καὶ εἴδη θεοτήτων, ἄπειρα ἀπείρως, ὑφιμένων καὶ ὑπερκειμένων· οὔτε εἰσὶν ὄντων οὔτε συμβεβηκότων, ἐπεὶ πάσας τὰς ἀνάρχου θεότητος τελειότητας, ἐκείνης πράγματι διαφερούσας, τοσοῦτον ἐκεῖθεν ἀφεστηκυίας [λέγει ?], ὅσον τὰ μὴ ὄντα τῶν ὄντων. Totam huius loci difficultatem in vera lectione illius particulae ἐπεί reponendam esse censeo. Etenim suboscure scribitur in manuscripto, ita ut primo intuitu ibi, quemadmodum Codex Allatianus, ἐπί legeris; attamen post accuratius examen, ι illud, praeterquam quod sine duobus punctis (ϊ), ut *fere* assolet, positum sit, crassius solito est et bene dipthongo ει aequivalere potest, quod generatim semper non duabus distinctis litteris, sed unico tractu et sine duobus illis superioribus punctis scribitur. Certe lectio ἐπί orationis sensui non favet, favet autem ἐπεί; at simul in hac lectione verbum aliquod sine dubio supplendum erit, quod per λέγει in textu posuimus. Signum vero dubitationis servavimus, quia alia verba excogitari poterant ad rem eandem exprimendam, v. gr. ἕστηκεν = statuit, quod

([1]) Illud tamen notare oportebit, quod ratione itacismi sensus illius loci, ubi Bessarion de statu suae ecclesiae graecae conqueritur, omnino alius appareret, nisi verba corrigerentur. Itaque in num. textus [β'] ad fol. 176 v pro ὑμᾶς, ὑμετέρᾳ substituimus ἡμᾶς, ἡμετέρᾳ illudque in notis variationum marginalibus adnotavimus.

propter distractionem ob similitudinem cum praecedenti ἀφεστηκυίας subortam e calamo scribae fugisse dicendum esset. Maluimus tamen rem simpliciori modo resolvere. Sed forsitan quaevis difficultas disparere diceretur, si admittamus per itacismum ἐπί pro ἐπεί positum esse; at huiusmodi itacismus nisi fallor non adest, cum in manuscripto Vaticano potius directe ἐπεί legi posse videatur.

5. Maiorem autem difficultatem facessit locus alter in fol. 177 v (lin. huius edit. 9-12) contentus. Auctor enim tria statuit genera operationum, prout nomen hoc a S. Anastasio Antiocheno dividitur; quorum primum operatio divina est, alterum habitudo operantis ad opus, tertium denique ipsum opus effectum. Deinde ita pergit: καὶ τὰ δύο ἑπόμενα εἴδη τῶν ἐνεργιῶν κατὰ τόν ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννην κτίσματά εἰσι· quae, cum nulla alia genera operationum deinceps distinguantur, sed statim de subdivisione quadam prioris illius generis sermo sit, ad illa secundo et tertio loco superius dicta referenda videntur; quae profecto, cum extra Deum sint, creaturae esse intelliguntur. Sed sequuntur duae loquutiones difficiles nonnihil explicatu, praesertim si coniunctae simul, ut in manuscripto apparent, legi deberent. Prima loquutio: ἄρχεσθαι λέγω ἐκεῖνα καὶ παύεσθαι. Quod ἐκεῖνα referatur ad τὰ δύο ἑπόμενα εἴδη τῶν ἐνεργιῶν, satis per se patet; lectio autem illius verbi λέγω dubia est, etsi eam aliis probabiliorem duco ideoque in textu retineo ([1]). Allatianus Codex intellexit λέγων, quasi sensus esset: secundum Ioannem Damascenum, *qui dicit.....* Haec vero interpretatio sustineri non potest; primum quidem quia sic non λέγων, sed λέγοντα deberet apponi. Deinde autem quia nullibi citatio haec, si talis esset, S. Ioannis Damasceni in locis, ubi de generibus operationis loquitur, apparet. Igitur sensus orationis hic esse videtur: illa duo reliqua seu postrema operationis genera creaturae sunt et de ipsis dico principium et finem habere. Species autem citationis S. Ioannis Damasceni idcirco explicatur, quia vehementer suspicor Andream in hoc loco directe a Manuele Caleca in loco simili, statim adducendo, dependere. Ibi sane post idem testimonium S. Anastasii de eadem omnino re agendo, addu-

([1]) In manuscripto sic scribitur verbum: supra syllabam λε ponitur γ cum acuto accentus signo ad dexteram facto.

citur testis quoque Damascenus, nulla autem verba citationis proferuntur.

Altera loquutio: ὡσαύτως καὶ περὶ τῆς ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων. Bonitas de qua hic sermo est, similiter et sapientia et vita, de attributis divinis intelligendae sunt, quemadmodum comparatio cum Manuele Caleca, mox facienda, evidenter probabit; ergo cum praecedentibus, quae res creatae sunt, per particulam ὡσαύτως coniungi non possunt. En huius loci non parva difficultas. Verumtamen si solutionis ratio a me postuletur, non dubitabo asserere mancam esse loquutionem, ita ut ante particulam ὡσαύτως verba quaedam ex distractione scribae desint, quae in originali autographo sine dubio inveniebantur. Quoad eius fieri possit ipsa nunc tentabo restituere.

6. Totus locus, ut dixi, respicit alium similem (vel potius quoad rem identicum) Manuelis Calecae, O. P., qui in celebri eius opere *De essentia et operatione,* MG 152, 337 A-340 C, invenitur [1]. Iam vero, postquam statuit cum S. Anastasio et S. Ioanne Damasceno tria illa operationum genera, affirmat non agi hic cum dissidentibus, id est, cum palamitis de altero neque de tertio, quae, utpote quae sunt extra Deum, creaturae sunt; sed de primo, seu « de virtute et operatione per quam habet (Deus) operari et secundum quam est operatio seu actus, et ens et forma *et vita et sapientia et bonitas, vel si quid aliud est* quod omni semper mentis comprehensione superius invenitur. Hoc enim quod rei cuique est ἐνεργείᾳ (quasi operatione, actu scilicet) esse..... in his quidem quae creata sunt, a subiecto in quo est distinguitur..... ; in Deo autem, qui totus operatio subsistens ac perfecta est actusque....., idem est eius operatio seu actus cum essentia qua est. *Perindeque dicas*

(1) Quod Rhodiensis pendeat a M. Caleca in hoc loco, nulla prudens dubitatio esse poterit. Ceterum alios quoque auctores, cum has notas redigebat, habuisse ipsum prae manibus manifestum est si maxima similitudo attenditur, quae inter nonnullos Chrysobergae locos et alios ex tractatu *De essentia et operatione* Prochori Cydonii intercedit. Cf. ex. gr. num. [5] textus nostri et caput II Cydonianum quod habetur in MG. 151, 1193 s. Illud autem opus non Gregorio Acyndino, sicut falso Jacobus Gretzer existimavit, sed Prochoro Cydonio tribuendum est, quemadmodum multis argumentis evincitur in opere *Notizie ed Appunti* (Mercati, *Studi e testi,* 56, p. 1-13).

idem esse *vitam* cum eius essentia; sic similiter *in aliis*, quae essentiae Dei tribuuntur », ut puta *sapientia et bonitate*, de quibus et antea egit et post pauca iterum agit.

Res igitur tota ita, nisi fallor, redigenda ex integro esset: « Καὶ τὰ δύο ἑπόμενα εἴδη τῶν ἐνεργιῶν κατὰ τόν ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννην κτίσματά εἰσι· ἄρχεσθαι λέγω ἐκεῖνα καὶ παύεσθαι. *Ῥητέον δὲ περὶ τοῦ πρώτου γένους, ὅπερ τι τοῦ Θεοῦ ἐστι, ταὐτὸν εἶναι τῆς ἐκείνου οὐσίας*, ὡσαύτως καὶ περὶ τῆς ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων ». Latine: « Quorum reliquae duae (i. e. secunda et tertia) operationum species iuxta Ioannem Damascenum creaturae sunt: initium et finem illas habere dico. *De primo autem genere, cum aliquid Dei sit, dicendum est idem cum illius essentia esse*, perinde ac de bonitate et sapientia et vita caeterisque ».

Quae cum ita sint, etsi loquutio italicis typis expressa, vel alia huic similis, ob allatas rationes in textu supplenda esse videatur, ipsam tamen in illo inserere nondum ausus sum, donec vel plura adhuc apographa ([1]), vel, quod melius esset, autographum ipsum ad manus habere contingat. Nihilo tamen minus quibusdam solummodo punctis interpositis ante verbum ὡσαύτως, aliquid ibi supplendum esse significavi.

7. Iam quod attinet ad rationem interpretationis latinae, id tantum animadvertere iuvat, litteralem illam esse, non paraphrasticam; etsi hac de causa dictio minus latina quandoque censeatur. Pauca autem testimonia, quae ex Sanctis Patribus afferuntur, iuxta versionem factam in editionibus Migne attuli. Non vero idem quoad Aquinatem dicendum erit; Auctor enim, qui omnia fere sua argumenta ex diversis Angelici Doctoris operibus congerit, hic inde conceptus et sententiam solummodo, non loca ipsa verbotenus expressit. Ceterum termini, qui appellantur, philosophici vel etiam theologici iuxta generalem S. Thomae usum in versione inveniuntur.

8. Ut autem finem huic paragrapho imponam, de tempore quo opus scriptum esse videtur pauca dicam. Si notitiis a

([1]) Coulon, *Dictionaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1914, t. II, col. 1699. Loquitur de quodam alio Parisiensi, quod nondum inveniri potuit.

Quétif-Echard allatis fidendum esset, dicere deberemus epistulam hanc post Concilium Florentinum scriptam fuisse. Nam post enumeratos Andreae labores in Synodo habitos, ita pergit dicere Auctor: « Voluit etiam aliquando cum Graecis de celebri ea aetate apud eos quaestione congredi *de substantia et operatione Dei,* sed illi constanter renuerunt; unde illa de quaestione tractatum postea edidit, de quo mox. » (1). De nullo autem alio tractatu circa rem hanc quidquam dicitur, praeter Epistulam ad Nicaenum Bessarionem. Id autem non obtinet. Etenim documentum praesens exaratum iam fuisse antequam Bessario Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis crearetur, vel ex ipsa epistulae inspectione suadetur, quae non ad Cardinalem, sed ad Metropolitam Nicaenum directa est. Cum igitur Bessario Metropolitae Nicaeae honorem post medietatem anni 1436 sit adeptus (2), et aliunde ipse cum caeteris Graecorum Ferraram pervenerit ad diem 7 martii 1438 (3), absque dubio intra hos limites documentum reponendum erit.

Sed fortasse pressius adhuc tempus definiri possit. Initio enim epistulae Rhodiensis ait se tandem compulsum ad scribendum esse novis a Bessarione acceptis litteris, cum Methonem appulisset. Iam vero Graecos versus finem novembris anni 1437 Constantinopolim reliquisse scimus, Methone autem per tredecim dies commoratos esse, in quibus festum Nativitatis Domini celebrarunt (4). His ergo diebus altera illa Bessarionis epistula ad Andream missa est, qui suam hanc statim, ut videtur, post illam acceptam exaravit (5). Itaque documentum

(1) Quétif-Echard. *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* t. I, p. 802 b.

(2) Le Quien, *Oriens Christianus,* Paris, t. I, 1740, p. 653. Rationibus optimis id comprobatur apud H. Vast, *Le Cardinal Bessarion,* Paris, 1878, p. 50.

(3) Hefele-Leclerq, *Histoire des Conciles.* Paris, t. VII/2, 1916, p. 962.

(4) Syropulos-Creyghton, *Vera Historia..... sive Concilii Florentini exactissima narratio,* Hagae-Comitis, 1660, IV, 4-5, p. 72-74.

(5) Minus crederem hypothesi iuxta quam opusculum hoc ortum habuisse diceretur ex mutua Chrysobergae et Bessarionis collocutione Methone habita. (Cf. R. Loenertz, O. P., *La Société des Frères Pérégrinants,* p. 88). Nam praeter quam quod indoles tota opusculi, sed praesertim eiusdem initium et finis, genus epistolare litterarium aperte prodat, cum et responsio sit duabus Bessarionis praecedentibus litteris et responsionem vicissim Andreas postulet, hic non Methone sed Ferrariae ex Basilaea redux ante Graecorum adventum (7 mart. 1438) iam aderat.

nostrum datum esse mensibus ianuario vel februario anni 1438 iure merito concludi potest.

Et de his quidem haec sufficiant; quaedam vero adhuc de natura et momento huius epistulae dicenda manent.

§ II. — Natura documenti eiusque momentum.

9. Quo commodius ea, quae mox subiungam, intelligantur, iuvabit quidem prius synopsim quandam huius scripti, summis saltem lineis adumbratam, habere. En igitur:

Post humanissimum exordium, quo causas prioris silentii et praesentis responsionis adducit (n. [1]), tractum illum affert, de quo initio dixi, epistulae Bessarionis ad se datae, qui, ut videtur, verbotenus transcribitur (n. [2]). Duo sane puncta in eo distinguuntur: quorum *primum* ponitur in statuendis duabus Bessarionis difficultatibus, quae sibi rectam S. Thomae intellectionem impediunt; *alterum* autem rationes congerit ob quas de possessione veritatis in Graecorum Ecclesia se vehementer dubitare ait.

Andreas ergo (n. [3]), postremam hanc quaestionem prudenter praetergressus, ad dubia illa duo solvenda se accingit, quae tractari commode non posse asserit, nisi de divina essentia et operatione sermo fiat. Sic itaque duplex huius expositionis pars clarissime panditur: prima nempe, qua identitatem essentiae divinae eiusque operationis explicabit (nn. [4]-[16]); altera vero, qua propositis Bessarionis difficultatibus directe occurret (nn. [17]-[22]).

10. *Prima* autem *pars* sic evolvitur: exponuntur prius secundum Patres et S. Thomam diversa genera potentiarum et operationum earumque subdivisiones (nn. [4]-[5]).

Iam vero ex his omnibus excludendam a Deo potentiam passivam, rationes bene multae S. Thomae abunde probant (n. [6]); tum id ipsum (n. [7]), occurrendo cuidam obiectioni, confirmatur, et inde educitur conclusio, philosophicis rationibus innixa, quod sc. esse et essentia in Deo identica sint. Hae autem rationes tanguntur: *a)* esse divinum nequit extrinsecus

naturae ipsius advenire; *b)* esse et essentia, ni identica forent, per aliam maiorem causam coniungi deberent.

Nova deinceps ratio, philosophica pariter, ad eandem conclusionem ducens (n. [8]) agitatur, ex eo petita quod effectus primarius causae secundum similitudinem propriae naturae ab ipsa promanat.

Theologica nunc probatio interponitur (n. [9]), quae ex Scriptura desumitur, qua apparet nomen proprium Dei esse « qui est ».

At iterum sequentibus numeris ad philosophiam revertitur, ut probet quoque potentiam in Deo unum idemque cum essentia constituere. Argumentum agitatum illud est: activitatem potentiae ad plura sese extendere, quo simplicior illa sit; quod, adductis exemplis, n. [10] exponitur. Educitur inde, velut alia conclusio generalis, omnia in Deo (non iam solum esse et essentia) identica esse (n. [11]); quod quidem ex simplicitate divina cum testimonio Areopagitae confirmatur (n. [12]).

Plura adhuc ad plenam rei intelligentiam praesupponenda esse ait, vestigiis S. Thomae semper insistendo, videlicet: plura nomina, quae de Deo dicantur, non officere simplicitati divinae (n. [13]), quia ipsa e rebus educuntur quarum nulla omniperfecta est (n. [14]), et aliunde mens nostra non directe ad Dei cognitionem assurgit (n. [15]), sed per conceptus ex rebus, eisque imperfectis, haustos. Haec autem omnia aureo Nysseni testimonio concluduntur (n. [16]).

11. Aperta igitur via, *altera* epistulae *pars* difficultates Bessarionis solvit. Quaesierat nempe primum utrum, quemadmodum forsitan ex S. Thoma educi posse videretur, naturae et voluntatis divinae discrimen (reale) admittendum esset. Andreas autem sic respondet: dogmate catholico credendum est Filium *natura* gigni, creatas vero res *voluntate* produci (n. [17]); sed inde non sequi, iuxta superius numero [10] notata, discrimen esse inter naturam et voluntatem (n. [18]); conceptuum enim differentia ex nostrae mentis infirmitate repetenda est (n. [19]).

Altera quoque difficultas est, an scilicet S. Thomas, cum affirmet plura Deum facere potuisse, quae tamen noluit, potentiam ipsam divinam ab eius voluntate distinguere videatur;

et inde solutionem accipit quod natura divina, quemadmodum potentia, ita etiam voluntas proprie dicitur (n. [20]). Si igitur attenditur operatio Dei quatenus Filium gignit vel Spiritum Sanctum producit, plura certe facere non potest; si vero actus quo causat creaturas respicitur, quoniam res infinite imitabiles sunt essentiae divinae, plura Deus facere potest quam produxit; quae autem fecit, intellectu et voluntate fecit (n. [21]).

Tandem haec ipsa argumentatio confirmatur et tota quaestio sufficienter absolvitur quandam obiectionem praeoccupando, quae duplici ostenditur fallacia laborare (n. [22]).

Tota igitur perfecta iam re, solummodo restat ut postremis epistulae verbis (n. [23]), et capitum e quibus ducuntur argumenta conclusionisque brevissima fiat recapitulatio, et verbis comitate et modestia plenis, quibus postremo Bessarionem ad respondendum allicit, finem scriptis imponat.

12. Quibus sic expositis, facilius iam redditur de natura huius documenti pauca dicere. Quae quidem omnia tribus sequentibus punctis contenta esse crediderim. *Primum* ergo illud notandum est: Andream tota linea scholasticum agere. Eandem conclusionem in recentissimo articulo duxit G. Hofmann, S. I., ex inspectione monumentorum, quae in Actis sessionum Ferrariensium ex ipso conservantur ([1]). Nec mirum, cum ab initio suae ex schismate ad catholica castra conversionis scholastica Praedicatorum Ordinis educatio totum ipsum pervaserit. Hinc fit ut logica quadam progressione validiora semper argumenta et seligat et ordine disponat; et ut in ipsis tractandis, quantumvis brevissimus generatim sit, exhaurienti tamen modo praecipuarum rationum medullam attingat. Quin imo formam ipsam scholastici ratiocinii fere nudam quandoque praesentat, terminorum autem scholae propriorum non solum apprime gnarum sese praebet, sed etiam tenacissimum, ita ut eos etiam in aliorum scriptis requirere aliquando (plus aequo forsan) videatur ([2]). Scholasticae methodo pariter tribuenda est ratio

([1]) *Die Konzilsarbeit in Ferrara, Orientalia Christiana Periodica*, vol. III (1937) p. 405.

([2]) Cf. exempli gratia, quae numero [5] dicuntur. Sancti etenim Patres divisiones et subdivisiones illas terminis scholasticis non afferunt, rem tamen

qua argumenta theologiae propria philosophicis fundamentis fulcire satagit, necnon aristotelicorum locorum recta cognitio et usus.

Alterum est quod haec epistula inter scripta antipalamitica iure optimo collocari debeat. Id enim non solum patet idcirco quia palamismi impartialis investigatio in causa fuit Bessarioni cur de his quaestionibus cum catholico Doctore, nondum ipse catholicus ageret; sed etiam potissimum quia Rhodiensis responsio in praecipuo palamiticae haeresis fundamento evertendo, distinctione sc. reali inter essentiam et attributa divina, tota consistit. Plena autem antipalamitica tractatio hic non habetur, non enim extenditur ad illa omnia confutanda, quae largo quodam modo ex fundamento palamitico profluunt. Ratio quidem ex his, quae sequuntur, repeti potest.

13. Etenim *tertio* loco dicendum est directam Auctoris intentionem fuisse Sanctum Thomam explicare, eundemque a qualicumque contradictionis suspicione liberare. Quodsi prius illa omnia de identitate naturae et operationis divinae agitanda suscepit, ideo solummodo factum est ut subsidio essent viamque propositarum difficultatum solutioni planam redderent. Quoniam autem de declarando Angelico Doctore quaestio tandem erat, modus rem tractandi etiam in subsidiaria, quam dixi, priori parte constans semper fuit; nimirum, argumenta quaevis ex diversis divi Thomae operibus collegit, eorumque, per omnes fere epistulae paragraphos, quasi catenam optimam intexuit.

Itaque opportunum erit loca praecipua, ex quibus illa deprompta sunt, summatim recensere. Summa contra Gentiles, ut videtur, copiosiora argumenta subministravit. In usu enim fuerunt cc. XVI-XVIII-XXI-XXII-XXIX-XXXI-XXXVI-LXXIII Libri I; Libri autem II cc. VII-VIII-IX-XXIII-XXXI-XXXV; fortasse quoque c. XCVII Libri III, et denique IV Libri cc. XI-XIII.

Multa etiam, quae saepe cum praecedentibus coincidunt,

---

ipsam cognoscunt, quippe qui operationes omnes, de quibus Andreas loquitur, Deo tribuant.

e Quaestionibus de Potentia mutuata esse cernuntur, nempe e Quaestione I aa. 1-2-5; e II aa. 4-6; e III aa. 15-17; e VII denique aa. 1-2-5.

Quaedam adhuc e 1ª Parte Summae Theologicae speciatim desumpta fuisse videntur, praesertim illa quae in Quaestionibus XXV a. 1-5 et LXXIX a. 9 iacent; sed praeterea citari possunt Quaestio III a. 4; XII a. 7; XIII a.; XIX a. 4; XXVII a. 5.

Haec quidem omnia, quae familiarissima Auctori Domicano erant, optime poterant afferri Bessarioni, qui ea certe noverat et sine dubio saepius prae manibus habuerat in versionibus graecis iam dudum a duobus Cydoniensibus fratribus, Demetrio et Prochoro, elaboratis.

Tandem forsitan etiam loca aristotelica, quae in textu afferuntur, non ex Aristotele directe, sed e commentariis S. Thomae Rhodiensis citaverit; quod potissimum pro loco illo, qui sumitur ex Libro de Causis, valere mihi videtur. Sed satis de his sint dicta.

14. Iam si de huius epistulae momento pauca quaedam adiicere licet, forsitan in ea praecipuas saltem ideas adumbrari dicendum erit, quas Rhodiensis iam tum fere certo de quaestionibus palamiticis agitare in Synodo meditabatur (1). Etenim de disputationibus illis nihil sane Acta conciliaria referunt; iuxta SYROPULUM autem Andreas post Synodos graecas diebus 16 et 17 iulii Ferrarae habitas de divina essentia et operatione disseruisse credendus est (2). Quodsi id ita revera accidit, valor documenti plurimum crescit; nam etsi res ab Andrea tractatae latius in Synodo, ut aequum erat, paterent quam in epistula habentur, quandoquidem ibi (ut ex ipso Syropulo coniici potest) alia quoque, quae in presenti scripto non adsunt, agitari debuerunt (3), tamen adhuc veluti scripto

(1) Cfr. G. HOFMANN, S. I., *Formulae praeviae..... de Novissimis*, in «*Gregorianum*», vol XVIII (1937) p. 346.

(2) SYROPULOS-CREYGHTON, op. cit., V, 18, p. 140.

(3) SYROPULOS-CREYGHTON, op. cit., ibid.; nam postquam dixit Andream de essentia et operatione disseruisse, et Ephesium ad respondendum acuisse, ita scribit: «Et nostra — inquit (Andreas) — Romana Ecclesia firmiter credit totum Deum tribus Personis constantem, Patris, Filii et Spiritus Sancti, inha-

quodam praesynodali, partiali quidem sed praecipuo, hac epistula ditamur, quo in Actorum defectu ad cognitionem discussionis de divina essentia et operatione quadantenus devenimus.

Neque silendum est praeterea scriptum hoc dignum iudicatum esse quod ab ipso Isidoro Kioviensi Cardinale pro suo usu simul cum aliis scriptis in codice colligeretur [1]. Addas quoque eruditum Allatium transcriptionem pro sua manuscriptorum bibliotheca, sicut initio introductionis dixi, fieri curasse.

15. Sed ex alio fortasse capite, quod nostra plurimum interest, huius epistulae momentum non praetereundum existimaveris. Illa enim, de quibus diximus, verba Nicaeni Bessarionis in documento citata huiusmodi sunt, quae multa illustrare nata sint. Patefaciunt enim ardens Bessarionis votum solutionis habendae dubiorum omnium, quibus multorum mentes in Ecclesia graeca propter palamiticas controversias agitabantur. Ut autem id assequeretur, et notum sibi redderat divum Thomam, invisum generatim Graecis antesignanum Latinorum, et pro recta ipsius interpretatione ad Doctorem pariter latinum accurrit, quem, litteris iterato ad eum missis, ad respondendum premit. Hinc impartialitas eius et animi serenitas apparet, necnon labores omnes suos illis proximioribus annis pro Ecclesiarum Unione exantlatos sinceros esse.

Sed praesertim ex his patet officialem Ecclesiae graecae palamiticam doctrinam ipsum maximopere taedere, cum dolens cogatur dicere se de possessione veritatis in ecclesia, qua educatus erat, vehementer dubitare, siquidem haec quam primitus veram fidem habebat permutavit, eamque errore foedari passa

---

bitare quoscumque tanto contubernio dignos deprehendunt ». Igitur etiam de quaestionibus, quae ad gratiam spectant in palamitica doctrina, egisse videtur Rhodiensis.

[1] G. Mercati, *Scritti d'Isidoro.....*, in *Studi e testi*, vol. 41 (1926) p. 27-30. Omnia quae ad quaestionem palamiticam pertinent magnum, ut videtur, pro Kiovensi Cardinali momentum obtinebant. Inde opus Andreae sibi collegit, quemadmodum etiam excerpta quaedam e tomo palamitico anni 1351, quae in Cod. Vat. gr. 1896 inserta fuere.

est. Fortis profecto animus et veritatis studiosus, qui, praeiudicia quaeque superans, sic in hac citatione ab Andrea allata dogma praecipuum palamiticae doctrinae describit, ut ex ipsis verbis falsum illud esse non ambigere videatur.

Et his praelibatis, textum iam ipsum tantorum virorum, Andreae, inquam, Rhodii et Bessarionis Cardinalis cognoscere poteris.

Romae, 31 maii 1938.

E. Candal S. I.

Fol. 176r

Ἀνδρέου, Ἀρχιεπισκόπου Ῥόδου, ἀπολογία ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μακαριωτάτου Θωμᾶ πρὸς τὸν πανιερώτατον Μητροπολίτην Νικαίας κῦρ Βησσαρίωνα, περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας.

[α´] Εἰ τοσοῦτον τῆς ἑλληνικῆς φωνῆς μετέσχον, ἱερώτατε πάτερ, ὥστε σοι ῥαδίως καὶ ἀσφαλῶς ἀποκρίνασθαι ἢ μᾶλλον ὑπὲρ τοῦ μακαρίου Θωμᾶ ἀπολογεῖσθαι ἠδυνάμην, καὶ πάλαι πρός σε γράμματα ἔδωκα ἂν καὶ τὴν ἡδίστην ἐκείνην διάλεξιν ἀνεξάμην, οὐχ᾿ ἵνα τὴν καλλίστην δόξαν, ἣν περὶ ἐμοῦ ἔχειν δοκεῖς, ἔργῳ αὐτὸς ἀποδέξαιμι, πορρωτάτω τυγχάνων τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου, ὃν σὺ ἀρετῇ καὶ συνέσει ἐκόσμησας, ἀλλ᾿ ἵνα καὶ αὐτὸς τὴν ἰδίαν συνεισφέρω γνώμην, καὶ κριτήν σε πρὸς τοῦτο λάβοιμι, ὃν λόγων καὶ παιδείας γέμοντα πάντες πεπείσμεθα. Ἐπεὶ δὲ ἑώρων ἐμαυτὸν ἐν τῷ γράφειν ἑλληνιστὶ εἶναι παντάπασιν ἀμαθῆ, τιμιωτέρως ἔδοξε σιωπῆσαι ἢ τῷ γράφειν παρέχειν σοι γέλωτα ἐπὶ τῇ τῶν λόγων φαυλότητι, καὶ μᾶλλον ἐπειδὴ οἱ πλεῖστοι τῶν ὑμετέρων ὅλην τὴν ἑαυτῶν σπουδὴν ἐν τοῖς τῆς γραμματικῆς κανόσι τιθέντες, πᾶσαν ἐπιχείρησιν μὴ φυλάττουσαν εἰς ἄκρον τὰ τῆς τέχνης ἐκείνης ἐντάλματα ἀνωφελῆ καὶ φαύλην οἴονται εἶναι, κἂν ἐν τοῖς ἄλλοις δοκιμωτάτη εἴη. Οὕτως τοίνυν διατεθειμένος, ὅμως οὐ παντάπασιν ἀργῶς εἶχον, ἀλλὰ καὶ σιγῶν ἐθαύμαζον τὴν τῆς σῆς ἁγιωσύνης ἀγχίνοιαν, τὴν σοφίαν, τὸ ῥεῦμα τῆς γλώττης, καὶ μᾶλλον ὅτι περὶ τοιούτων μαθεῖν ἢ διδάξαι ἐπιζητεῖς, ἃ δύνανται ὠφελῆσαι καὶ Fol. 176v ἀπολέσαι ψυχάς. Ἐπειδὴ δὲ ἐλθὼν || εἰς τὴν Μεθώνην προέτρεψας εἰς τὸ γράφειν ἐπαγγειλάμενος μηδεμίαν σοι ἔσεσθαι περὶ τῆς γραμματικῆς [φροντίδα], εἰ μόνον παρ᾿ ἐμοῦ λήψῃ [τὴν] τῶν σῶν ἀπορημάτων λύσιν, μετέβαλον τὴν προτέραν βουλήν, καὶ πρὸς τὸ γράφειν σοι ἧκον· καὶ ἐγὼ μέν, τοῦ Θεοῦ χορηγοῦντος, ὅπως οἷός τέ εἰμι τὴν σύμπτωσιν ἧς τῷ μακαρίῳ Θωμᾷ ἐγκαλεῖς διαλύσω· ἡ σὴ δὲ ἱερὰ κεφαλὴ τοῖς πρώην ἐπηγγελμένοις, ὡς εἴρηκας, στέρξεις.

5 ενεργείας V   19 ἀνοφελὴν V | οἴονται V   23 ὀφελῆσαι V   24 προέτραψας V et A   26 φροντίδα vel aliud simile vocabulum supplendum erit

ANDREAE, *Rhodiensis Archiepiscopi, de divina essentia et operatione ad sanctissimum Dominum Bessarionem, Metropolitam Nicaeae, ex commentariis beatissimi Thomae apodictica explicatio.* Fol. 176 r

[1] Si adeo linguam graecam callerem, sanctissime Pater, ut tibi commode secureque respondere, vel potius pro beato THOMA defensionem instituere possem, litteras ad te iamdiu dedissem et iucundissimam illam discussionem sustinuissem; non ut opinionem optimam, quam de me habere videris factis demonstrarem — cum longissime ab illo sim, quem tu virtutis prudentiaeque ornamentum tribuisti —, sed ut propriae ipsemet sententiae contributum ferrem et de hac re iudicem te susciperem quem institutionis litterarum plenum esse omnes persuasi sumus. Sed quoniam videbam me ad graece scribendum imparem omnino esse, dignius visum est silere quam, scribendo, ridenda tibi praebere propter sermonis imperitiam; eoque amplius quo a vestrorum plerisque, omnem suam diligentiam in regulis grammatices collocantibus, argumentatio quaevis, quae huius artis praecepta ad unguem non servet, etiamsi in reliquis praestantissima sit, vana et inepta esse conseatur. In hac igitur dispositione constitutus, non tamen plane piger eram, sed tacitus sanctitatis tuae acumen ingenii, sapientiam, dictionis abundantiam admirabar; ac praesertim quod in rebus his, ex quibus vel lucrum animorum vel perditio esse potest, edoceri potius quam docere quaeras. Postquam autem pervenisti || Methonem et me ad scribendum impulisti, Fol. 176 v
annuntians nullam tibi [curam] propter grammaticam fore, dummodo a me tuarum difficultatum solutionem acciperes, ad litteras tibi dandas, consilio priori mutato, me accinxi. Quare quantum in me erit, elargiente Deo, conflictum cuius beatum Thomam incusas equidem solvam; tu vero, sacer vir, rebus nuper nuntiatis, ut aiebas, contentus eris.

[β'] Καὶ ἵνα σαφεστέρα ἡ ἡμετέρα ἀπολογία γένοιτο, τὰ παρά σου λεχθέντα προθήσομαι, ἅπερ τοιάδε εἰσί. « Τὸ δὲ ποιοῦν ἡμᾶς ἀπορεῖν « ἔστι τοιοῦτον, τὸ περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ζήτημα· οἶδεν « ἡ ἁγιότης σου ὅτι παρὰ τῇ ἡμετέρᾳ τῶν Γραικῶν ἐκκλησίᾳ διαφό- « ρους δόξας παρέσχε, καὶ ὅμως ἐβεβαιώθη καὶ ἀπεφάνθη διάφορον « οἴεσθαι τὴν θείαν οὐσίαν τῆς θείας ἐνεργείας αὐτῆς. Ὁ δὲ μακάριος « Θωμᾶς ταὐτόν τι τὴν θείαν ἐνέργειαν οἶδε τὴν θείαν οὐσίαν καὶ ὅ « περὶ τὴν οὐσίαν. Εἶ μὲν οὖν ἐν πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις βουλόμενος « δεῖξαι τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ φησιν ὡς ὁ Πατὴρ « οὐ τῷ βούλεσθαι γεννᾷ τὸν Υἱὸν ἀλλὰ τῷ πεφυκέναι, καὶ αὖθις « ἀντιλέγων τοῖς τιθεμένοις τῇ τοῦ κόσμου ἀϊδιότητί φησι τὸν Θεὸν « δημιουργεῖν οὐ τῷ πεφυκέναι ἀλλὰ τῷ βούλεσθαι· ὥστε δίδωσι βου- « λήσεως καὶ φύσεως εἴτουν οὐσίας διάκρισιν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ « τὴν θείαν δύναμιν τῆς βουλήσεως αὐτῆς δοκεῖ διακρίνειν, λέγων δύ- « νασθαι τὸν Θεὸν καὶ πλείω ποιεῖν ὧν ἠδυνήθη ποιῆσαι, οὐκ ἐβου- « λήθη δέ —· πῶς οὖν ἐνταῦθα μὲν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ « ἐνέργειαν θείαν ἀπ' ἀλλήλων διακρίνει, ἔνθα δὲ δογματίζει, ταὐτόν « τι τὴν οὐσίαν οἴεται τῇ θείᾳ ἐνεργείᾳ; Τοῦτο οὖν ἐστιν ὃ ἀποροῦμεν.

« Καὶ πρῶτον μέν, εἰ βούλει σοφώτατε πάτερ, τοῦτο μετ' εὐλα- « βείας σκεψώμεθα πῶς ἐκείνη ἡ τῶν χριστιανῶν σύναξις δύναται « καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία εἶναι καὶ λέγεσθαι, ἥτις περὶ τοῦ « πρώτου τῆς πίστεως κεφαλαίου ἀντιφατικῶς ἐδόξασε, καὶ οὕτω δεῖν « δοξάζειν ἕκαστον τρανῶς ἀπεφήνατο· πῶς δὲ ἡ τοιαύτη ἐκκλησία ‖
Fol. 177 r « παρὰ τοῦ τῆς ἀληθείας κινῆσαι καὶ διεθύναι, ψευδῆ περὶ ἐκείνου « δοξάζουσα; τὴν γὰρ ἀντίφασιν μὴ δύνασθαι ἀληθεύειν, ἔννοια κοινὴ « πᾶσιν ἀνθρώποις ἐστίν. Ἦν ὅτε ἡ ἡμῶν ἐκκλησία οὐδὲν ἔλεγεν « ἄκτιστον εἰ μὴ μόνην τὴν τρισυπόστατον ἐκείνην θεότητα· πάσας « ἐκείνης τελειότητας ἐκείνῃ εἶναι ταὐτάς. Μετὰ ταῦτα, οὐ πολλοῦ « καιροῦ ἐπιῤῥυέντος, λόγοις οὐκ οἶδά τισι πεισθεῖσα, τἀναντία ἀπε-

2 ἅπερ τοιάδε εἰσί: melius diceretur ἐστί, sed Auctor cum formis his pluralibus neutris nunc verbum singulare, nunc plurale indiscriminatim adhibet; quod cum frequentius occurrat, in singulis casibus intactum deinceps reperietur | ὑμᾶς V 4 ὑμετέρᾳ V 9 ταυτόν V; cum vocabulum hoc et alia eiusdem radicis similia semper ita in cod. scripta reperiantur, non amplius in notis exhibentur 18 τῆς V, τῇ A. correcto casu genitivo quem prius legerat 24 παρὰ τοῦ τῆς ἀληθείας (nomine auctoris veritatis): sic in textu originali, et sufficit, ut puto; at suppleri etiam posset [αἰτίου] vel [κυρίου] | τοὺς palaeographice legitur in V, sed recte A τοῦ habet 26 ἐστι V

[2] Ut autem clarior explicatio nostra fiat, ea proferam quae a te dicta sunt, quae sic se habent: « Quod nobis difficultatem movet quaestio illa est de divina essentia et operatione, de qua novit sanctitas tua opiniones diversas in « ecclesia nostra Graecorum fuisse, at nihilominus invaluisse « et decretum esse aliud existimari divinam essentiam et aliud « divinam ipsius operationem. Verumtamen beatus THOMAS « idipsum scit esse divinam operationem quod divinam essentiam et quod circa essentiam est (1). Iam vero si in omnibus « suis operibus, cum identitatem essentiae Patris et Filii demonstrare vult, ait Filium non voluntate sed natura a Patre « gigni (2); et e contra, respondens obiectionibus de aeternitate « mundi, dicit non natura sed voluntate creare Deum (3); ita ut « voluntatis et naturae sive essentiae distinctionem praebeat, « imo etiam divinam potentiam ab eius voluntate distinguere « videatur, cum affirmet plura Deum facere posse quam quae « facere potuit noluitque (4); quomodo ergo hinc quidem et « potentiam et essentiam operationemque divinam ab invicem « discernit, inde vero, dogmatis instar, putat essentiam inter « divinamque operationem identitatem intercedere? Hoc itaque « est quod nos dubios reddit.

« Et primum quidem si vis, sapientissime Pater, illud « reverenter inquiramus: quomodo catholica et apostolica Ecclesia esse et appellari possit illa christianorum congregatio, « quae de primo fidei capite contradictorie opinata est, quaeque ita unumquemque sentire debere clare edixit; quî autem « fieri valeat ut huiusmodi ecclesia ‖ nomine auctoris veritatis « moveat atque dirigat, cum falsa circa illud senserit. Nam « contradictionem inniti veritate non posse, communis omnium « hominum mens est. Tempus aliquando fuit cum ecclesia nostra « nihil increatum praedicabat nisi solam trium personarum divinitatem, omnesque eius perfectiones idipsum cum illa esse « dicebat. Postea, non multo abhinc tempore elapso, rationibus nescio quibus oboediens, contrarium definivit et velut Fol. 177r

(1) Cf. v. gr. *Contra Gentiles* II, c. VIII, IX.

(2) Ibid. IV, c. XI.

(3) *Summa Theol.* 1a pars, q. XIX, a. 4; *Contra Gent.* II, c. XXIII; III, c. XCVII; III Pot. a. XV et XVII.

(4) *Contr. Gentr.* II, c. XXIII; *Summa Theol.* 1a pars, q. XXV, a. 5; I Pot. a. V.

« φήνατο, καὶ ὡς στήλην πίστεως οὕτως δοξάζειν ἐκέλευσεν, οὐ μόνην « λέγουσα ἄκτιστον τὴν τρισυπόστατον ἐκείνην καὶ ὑπερούσιον φύσιν, « ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναρίθμητα γένη καὶ εἴδη θεοτήτων, ἄπειρα « ἀπείρως, ὑφιμένων καὶ ὑπερκειμένων· οὔτε εἰσὶν ὄντων οὔτε συμ- « βεβηκότων, ἐπεὶ πάσας τὰς ἀνάρχου θεότητος τελειότητας, ἐκείνης « πράγματι διαφερούσας, τοσοῦτον ἐκεῖθεν ἀφεστηκυίας [λέγει], ὅσον « τὰ μὴ ὄντα τῶν ὄντων. Καὶ ἐπειδὴ ἐξέπεσεν ἅπαξ τῆς ἀληθείας, « δοκεῖ αὐτὴν μὴ εἶναι τὴν ἐκκλησίαν ᾗ ὁ Κύριος ἐπαγγέλλεται μέ- « νειν ἐν αὐτῇ ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος· τὸ γὰρ μένειν ἐκεῖνο « οὐ δύναται ἄλλως νοεῖσθαι ἢ συντηρεῖσθαι παρ' ἐκείνου ἀεὶ ἐν τῷ « τῆς ἀληθείας ἱδρύματι. Καὶ αὖθις ἐπειδὴ ἅπαξ ἠπατήθη, νῦν ἡμῖν « ἀμφίβολόν ἐστι εἰ ἐν τῇ ἀληθείᾳ μένει. Ἐπιθυμῶ, ἄριστε πάτερ, « παρά σου περὶ τοῦτο ἀκοῦσαι καινόν τι καὶ μέγα καὶ τῇ σοφίᾳ « προσῆκον ».

[γ'] Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως ἔχεται· περὶ δὲ τοῦ θεοπνευστάτου Θωμᾶ δοξάζοντος τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν πᾶσιν εἶναι ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ, ὅπως σοι δοκεῖ ἑαυτῷ ἀντιλέγειν ἐπεὶ τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ πεφυκέναι, τὰ δὲ κτίσματα τῇ βουλήσει προϊέναι διδάσκει, καὶ ὅτι ἠδυνήθη ἂν ὁ Θεὸς πλείω προάγειν, οὐκ ἐβουλήθη δέ, εἰ ἀκριβῶς σκέψῃ, οὐ μόνον εὑρίσκεις τὸν θεσπέσιον ἐκεῖνον μὴ ἑαυτῷ ἀντιλέγειν, ὅπερ ἐστὶν ἀμαθίας ἐσχάτης, ἀλλὰ καὶ ἀληθέστατον περὶ τῆς ὑγιεινῆς δοξάζοντα πίστεως· ὅθεν περὶ τὼ αὐτὸς ἐν διαφόροις αὐτοῦ συγγράμμασι διδάξων τί περὶ τῶν ἀπορημάτων τῆς σῆς ἁγιότητος δεῖ φρονεῖν. Καὶ fol. 177 v ἐπειδὴ οὐ δυνατόν ἐστιν ἐκεῖνα || σαφῶς διαλῦσαι μὴ γενομένου λόγου

2 λέγων V iuxta consuetam in ipso abbreviandi rationem 6 λέγει, verbum aliquod simile sensus postulare videtur: cfr. introductionis n. 4 8 ἐπαγγέλεται V 21 ὑγιαινῆς V et A

« fidei columnam ita sentire praecepit ([1]): non solam videlicet « tripersonalem illam et superessentialem naturam increatam « esse, sed et alia quaedam innumera, infinite infinita, genera « et species divinitatum, inferiorum et superiorum, quae neque « entia sunt neque accidentia, siquidem omnes perfectiones « divinitatis principio carentis, ab ea realiter distinctas, sic il- « linc remotas esse [dicit], ut ea quae non sunt ab his quae « existentiam habent ([2]). Et siquidem semel a veritate excidit, « non videtur ecclesia illa esse cui Dominus mansurum apud « eam fore promittit usque ad consumationem saeculi; mansio « etenim illa aliter intelligi nequit quam in veritatis funda- « mento ab ipso semper conservatam iri. Aliunde vero cum « semel errorem passa sit, nunc dubium adest nobis utrum « in veritate perseveret. Novum itaque quidquam et magnum « et sapientiae conveniens ex te, optime Pater, circa haec « audire desidero ».

[3] Haec profecto ita se habent; circa divinitus autem afflatum Thomam putantem divinam operationem in omnibus identicam esse cum essentia, quoniam tibi videtur sibimetipsi contradicere cum doceat Filium natura, creaturas vero voluntate prodire, et etiam Deum plura potuisse producere, non tamen voluisse; si diligenter animadvertas non solum invenies divum illum nullatenus secum ipso dictis pugnare — quod extremae esset insipientiae —, sed illum quod verissimum est circa salutiferam fidem opinari. Unde de duabus hisce quaestionibus ([3]) ipse in variis suis commentariis edocet quid de difficultatibus sanctitatis tuae censeri debeat. Quoniam vero nefas est has || luculenter solvere nisi de essentia et opera- Fol. 177 v

([1]) In Synodo ad Blakhernarum palatium coadunata mensibus maio/iunio anni 1351, cuius Tomus, a Philotheo Kokkino et Nilo Cabasila exaratus, videri potest in MG 151, 717-764.

([2]) Nullus, ni fallor, temporibus Bessarionis iam erat inter praecipuos palamiticos scriptores, qui doctrinam Palamae adeo crude exprimere auderet; imo ne in Tomo Synodico quidem anni 1351 nudas has formulas invenies. Palamismus tamen, mitiori verborum indumento, quoad rem ipsam vigens plene erat.

([3]) Duas certe difficultates Bessarion Andreae proposuit, quas hic omnino clare in reliqua epistula (cf. num. [20]) distinguit; unde illud περὶ τω textus graeci recte legendum esse existimo περὶ τώ, quod pro duali demonstrativo περὶ τούτω (= de his duabus rebus) ponitur.

περὶ τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας, σκεψώμεθα πρῶτον ἀμυδρῶς περὶ ἐκείνης, καὶ τοσοῦτον εὐσυνόπτως ὅσον καὶ ἡ σὴ ἱερὰ διάθεσις δοκεῖ περὶ τῆς διαφορᾶς ἐκείνης μὴ πάνυ ἀμφιβάλλειν.

[δ'] Πρῶτον ἄρα ἰστέον κατὰ τὸν μακάριον Θωμᾶν ὅτι τὸ τῆς ἐνεργείας ὄνομά ἐστιν ἕν τι τῶν πολλαχῶς λεγομένων. Καὶ γὰρ κατὰ τὸν ἅγιον Ἀναστάσιον πατριάρχην Ἀντιοχείας ἐν τῷ [περὶ τοῦ] ἀπεριγράπτου λόγῳ τριχῶς λέγεται· ἥ τε δύναμις καθ' ἣν πέφυκεν ὁ Θεὸς ἐνεργεῖν, καὶ ἡ σχέσις ἡ ἀπὸ τοῦ ἐνεργοῦντος πρὸς τὸ ἐνεργούμενον, καὶ αὐτὸ τὸ ἀποτελούμενον ἐκ τῶν ἡγουμένων. Καὶ τὰ δύο ἑπόμενα εἴδη τῶν ἐνεργιῶν κατὰ τόν ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννην κτίσματά εἰσι· ἄρχεσθαι λέγω ἐκεῖνα καὶ παύεσθαι. [.....] ὡσαύτως καὶ περὶ τῆς ἀγαθότητος καὶ σοφίας καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων. Καὶ πάλιν τὸ πρῶτον τῆς ἐνεργείας γένος εἰς ἄλλα τινὰ ἕτερα ὁμωνύμως σημαινόμενα διαιρεῖται. Ἐπειδὴ γὰρ πᾶσα ἐνέργεια πρὸς δύναμιν ἀναφέρεται, σκεπτέον ποσαχῶς ἡ δύναμις· οὕτω γὰρ εἰσόμεθα ποσαχῶς ἡ ἐνέργεια καὶ ποίᾳ δύναμις ποίᾳ ἐνεργείᾳ ἀντίκειται. Ἀφιέσθωσαν δὲ πρὸς τὸ παρὸν τῶν δυνάμεων ὅσαι καθ' ὁμοιότητά τινα προσαγορεύονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ δέ τινα καὶ ἀδύνατά φαμεν, τῷ εἶναι πως ἢ μὴ εἶναι. Ῥητέον δὲ περὶ τῶν ἄλλων.

[ε'] Ἔστι τοίνυν δύναμις, ἡ μὲν παθητική, ἡ δὲ ποιητική· καὶ τῇ μὲν παθητικῇ δοκεῖ ἐνέργεια ἀντικεῖσθαι, ἥτις καὶ εἶδος καὶ

11 quaedam omissa hic fuisse ex distractione scribae intelligo. (Vide, sis, introductionem ad num. 6) 16 ἀφείσθωσαν V et A 18 τὸ V

tione sermo fiat, indistincte prius de his investigabimus et eatenus uno simul respectu quatenus de earum differentia [1] omnino sacra tua positio ambigere non videtur.

[4] Igitur imprimis sciendum est iuxta beatum THOMAM operationis nomen unum ex illis esse quae multifariam accipiuntur. Etenim secundum sanctum ANASTASIUM, Patriarcham Antiochiae, in oratione *De Incircumscripto* tripliciter usurpatur: vel pro vi operandi naturae Dei insita, vel pro habitudine operantis ad opus, vel etiam pro ipso opere ex praecedentibus effecto [2]. Quorum reliquae (postremae) duae operationum species, secundum JOANNEM DAMASCENUM [3], creaturae sunt; initium et finem illas habere dico. [.....] perinde ac de bonitate et sapientia et vita caeterisque. Et primum rursus operationis genus in alia quaedam eiusdem nominis significata dispertitur. Iam quoniam operatio quaevis ad potentiam refertur, quotuplex haec sit attendendum est; sic enim sciemus quot modis operatio habeatur, et quaenam potentia quibus operationibus opponatur. In praesentiarum autem illae omnes relinquantur quotquot secundum similitudinem quamdam potentiarum appellatione gaudent, quemadmodum in geometria et possibilia quaedam dicimus et impossibilia, eo quod quodammodo sint vel non sint. De aliis vero dicendum est.

[5] Est igitur potentia altera passiva, activa vero altera; et passivae quidem actus respondere videtur qui et forma et

(1) De non existentia, videlicet, realis differentiae. Positio enim Bessarionis huiusmodi negativum contextum patefacit. Nam cum Divo Thoma pro axiomate habet Nicaenus realem differentiam inter essentiam et operationem divinam ullam non esse; quaedam autem apud Angelicum legit quae huic veritati officere ipsi videntur. Unde solutionem postulat difficultatis.

(2) MG 89, 1332 C. Notare velis Sanctum Anastasium illud primum operationis genus *generaliter* exprimere, ita ut ad naturam divinam non restringatur, quemadmodum hic Rhodiensis facit.

(3) Locum omnino similem praecedenti habet DAMASCENUS in III Libro *de Fide Orthodoxa*, c. XV (MG 94, 1048 BC). Ubi autem statuat id quod Auctor ipsi tribuit, in diversis locis ubi de operationum ganeribus agit, non invenio. Forsitan Andreas a Manuele Caleca pendet, qui in tractatu *De essentia et operatione* (MG 152, 337 AB) referentiam habet eiusdem textus S. Anastasii, post quem ut idem asserentem citat S. Ioannem Damascenum, quin verba ulla citationis proferat. Statim ita pergit: « Neque igitur dissidentibus de tertio illo (seu effectu) sermo fuit, neque vero de secundo (de habitu scilicet seu habitudine quae a nobis Deum inter

ἐντελειῶν πρώτη καλεῖται παρὰ τῷ φιλοσόφῳ, ἕκαστον γὰρ ἐφ᾽ ὅσον πάσχει δεκτικόν ἐστι τοῦ ἰδίου εἴδους πρὸς ὃ δυνάμει λέγεται· τῇ δὲ δραστικῇ δυνάμει ἀντίκειται ἡ δραστικὴ ἐνέργεια, πάσης γὰρ ἐνεργείας τῆς ὡς δράσεως λεγομένης ἀρχὴ δύναμίς ἐστιν ἡ δραστική. Καὶ καθάπερ ἡ ἐνέργεια ἡ ὡς εἶδος λεγομένη τελειότης ἐστὶ τῆς παθητικῆς δυνάμεως, οὕτω καὶ ἡ ἐνέργεια ἡ ὡς δρᾶσις λεγομένη τελειότης ἐστὶ τῆς δραστικῆς δυνάμεως, πᾶσα γὰρ δύναμις πρὸς τὴν ἀντικειμένην αὐτῇ ἐνέργειαν
Fol. 178 r θεωρουμένη ἀτελής ἐστι. || Τῆς δὲ ἐνεργείας τῆς ὡς δράσεως λεγομένης, ἡ μέν ἐστι τελειότης τοῦ ἔχοντος, ὡς τὸ νοεῖν καὶ θέλειν καὶ αἰσθάνεσθαι, ἥτις καὶ ἐμμένουσα καὶ θεωρητικὴ καλεῖται, ἡ δέ ἐστι μεταβατική, τελειοτικὴ γάρ ἐστί τινος ἔξωθεν ἀποτελέσματος. Καὶ ταύτης τῆς ἐνεργείας, ἡ μέν ἐστι φύσει, ἡ δὲ θελήσει· καὶ ἐκείνη μὲν πρὸς ἓν ἔχει, αὐτὴ δὲ πρὸς ὁπότερον. Καὶ ἐπειδὴ τοῖς θείοις πατράσι συνηθές ἐστιν ἄνωθεν ἐπὶ τῶν θείων δογμάτων τὰς ὁμωνύμους φωνὰς εἰς τὰ οἰκεῖα σημαινόμενα διαιρεῖν, θαυμάζω τοὺς ἄνδρας τῆς σιωπῆς, ὅτι περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας διαλεχθέντας ταύτην τὴν ὑποδιαίρεσιν κομιδῇ ἀναγκαίαν σιγῶντες διῆλθον. Καὶ γὰρ τὸ λέγειν τι, κατὰ τὸν θεῖον Μάξιμον, καὶ μὴ διαστέλλεσθαι τοῦ λεγομένου τὰ σημαινόμενα, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ πάντα συγχεῖν καὶ ἀσαφῆ σπεύδων ἐᾶν τὰ περὶ ὧν ἡ ζήτησις, ὅπερ ἀλλότριον ἀνδρὸς λογίου καθέστηκε.

[ϛ] Ταύτης τοιγαροῦν τῆς διαιρέσεως ὑποκειμένης, χρὴ εἰδέναι ὅτι ἐν τῷ Θεῷ οὐ δύναται εἶναι δύναμις παθητικὴ ἢ δεκτική. Ἐπειδὴ γὰρ πᾶν τὸ ποιοῦν ποιεῖ ᾗ ἐνεργείᾳ ἐστί· ὃ μή ἐστιν ὅλον ἐνέργεια, οὐχ᾽ ὅλῳ ἑαυτῷ ποιεῖ, ἀλλά τινι ἑαυτοῦ, ὃ δὲ μὴ ὅλῳ ἑαυτοῦ ποιεῖ, οὐκ ἔστι πρῶτον ποιοῦν, ποιεῖ γάρ τινος μετουσίᾳ, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον

1 ἐντελέων V | ἐφόσον V, semel pro semper notasse sufficiat; ἐφ᾽ ὅσον A
3 δυναμει V 17 κομιδὴ V et A

perfectionum prima a Philosopho vocatur, nam unumquodque quatenus patitur, capax est accipiendi propriam formam erga quam in potentia esse dicitur. Activae autem potentiae activa respondet operatio; omnis namque operationis, quae tanquam actus nominatur, principium activa potentia est. Et quemadmodum operatio, quae velut forma dicitur, complementum est passivae potentiae, sic etiam operatio, quae ceu actus habetur, complementum activae potentiae est; quandoquidem omnis potentia erga respondentem sibi operationem considerata incompleta est. ‖ Insuper operatio, quae ut actus habetur, alia quidem perfectio est eam possidentis, velut cogitare velleque et sentire, quae etiam immanens et speculativa vocatur; alia vero transiens, perfectiva enim est cuiusdam extrinseci effectus. Quarum operationum adhuc illa quidem ad naturam, haec autem ad voluntatem pertinet; illa ad unum sane tendit, haec vero ad utrumlibet. Cum autem solemne sit antiquis sanctis Patribus in divinis dogmatibus synonima verba secundum propria significata distinguere, miror equidem virorum silentium, eosque de divina essentia et operatione disserentes hanc plane necessariam subdivisionem tacitos praeteriisse. Etenim, iuxta divum MAXIMUM, « dicere aliquid quin eius significationes distinguantur, nihil est aliud nisi cuncta miscere et operam dare ut ea, quae in quaestionem veniunt, obscura relinquantur; quod quidem viri rationis compotis alienum est » (1). Fol. 178r

[6] Quapropter supposita hac divisione, scire iuvat potentiam passivam seu receptivam in Deo non esse. Nam siquidem omne agens operatur secundum quod est actu, quod non est totaliter actus non toto se agit, sed aliquo sui ipsius; quod autem non toto se agit, primum agens non est, utpote quod alicuius participatione agat; id quod absurdum est de Deo

---

operantem effectusque illi editos media intercedere intelligitur). Haec enim sunt extra Deum. Quae autem sunt extra Deum, creaturae sunt». Ceterum, ut vides, tam Manuel Calecas quam Andreas Rhodiensis exactam citationis sententiam non dederunt, sed in hoc praestat Rhodiensis noster quod verum Anastasium Antiochenum adduxit, cum Manuel Calecas perperam de Anastasio quodam Hierosolymitano loquutus sit. Ex Andrea Rhodiensi pariter corrigenda esset annotatio F. Combefisii in editione operis Calecae huic loco apposita.

(1) *Disp. cum Pyrrho,* MG 91, 289 A.

περὶ Θεοῦ λέγειν. Ἔτι καθάπερ ἕκαστον ἐνεργεῖ ᾗ ἐνεργείᾳ ἐστί, οὕτω καὶ πάσχει καθὸ δυνάμει, ἡ γὰρ κίνησίς ἐστιν ἐνέργεια τῇ δυνάμει ἐφ' ὅσον δυνάμει, ὥσπερ ἡ οἰκοδόμησις τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐφ' ὅσον οἰκοδομητόν· ὁ δὲ Θεός ἐστι πάντῃ ἀπαθὴς καὶ ἀμετάβλητος, ἄρα ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι δύναμις παθητική.

[ζ'] Τάχα δ' ἄν τις λέξῃ ὅτι ἡ τοιαύτη δύναμις ἐν τῷ Θεῷ οὐκ ἔχει πρὸς ἄλλο εἶδος, — ἀλλὰ τοῦτο οὐ προσίσταται· καὶ γὰρ ἡ τοιαύτη δύναμις καθ' ἑαυτὴν θεωρουμένη ἐστί τι ἀτελές, ἢ γὰρ ἕξει ἢ εἴδει τελειοῦται, καὶ τοῦτο γνωστόν ἐστι πᾶσι τοῖς ἐν φιλοσοφικοῖς λόγοις γεγυμνασμένοις, καὶ ἐπειδὴ ἐν τῷ Θεῷ οὐκ ἔστι τὸ ἀτελές, λείπεται
Fol. 178 v μὴ εἶναι ἐν ἐκείνῳ δύναμιν τοιάνδε. Καὶ αὖθις εἰ πᾶν τὸ || ποιοῦν ποιεῖ καθὸ ἐνέργειά ἐστι, εἰ ὁ Θεὸς ὑπάρχει ἐνέργεια παραμεμιγμένη δυνάμει, ὥσπερ οὐχ' ὅλῳ ἑαυτῷ ἐνεργεῖ, οὐδ' ὅλον τι ποιήσει, ἀλλὰ δεήσεταί τινος ὑποκειμένης δυνάμεως παθητικῆς πρὸς τὸ ποιεῖν ὥσπερ τὰ ἄλλα ἅ εἰσιν ἐνέργειαι μεμιγμέναι δυνάμει· καὶ εἰ τοῦτο, οὐ δημιουργήσει, ὅπερ ἐστὶ δυσσεβές. Ἐκ τούτου ἕπεται τὸν Θεὸν εἶναι εἶδος πληρέστατον καὶ ἁπλούστατον, καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός, ἔτι καὶ τὸ εἶναι ἐκείνου εἶναι τὴν οὐσίαν αὐτοῦ· ἔστι γὰρ τὸ εἶναι ἡ πρώτη τελειότης τῆς οὐσίας ὡς δεκτικῆς ἐκείνης, καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ δύναμις δεκτικὴ κατὰ τὰ προειρημένα, τὸ θεῖον εἶναι οὐ λαμβάνεται ἐν ἑτέρῳ, ἀλλ' ἔστι καθ' αὑτὸ ὑφεστός, οὐκ ἐπακτὸν οὐδὲ ἔξω τῆς φύσεως ἢ τῆς οὐσίας· ἔδει γάρ που ἐκεῖνα συνάπτεσθαι δι' ἄλλης ἑτέρας αἰτίας καὶ μείζονος, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον ἐν τῷ Θεῷ τοιαῦτα λογίζεσθαι.

[η'] Ἐλέγχεται καὶ ἄλλως τὸ θεῖον εἶναι [εἶναι] τὴν οὐσίαν αὐτοῦ· τῇ γὰρ τάξει τῶν αἰτιατῶν ἀναλογεῖ ἡ τάξις τῶν αἰτιῶν. Ἔσται τοίνυν τὸ πρῶτον αἰτιατὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἀποτέλεσμα τῆς πρώτης αἰτίας, ἥτις ἐστὶν ὁ Θεός. Διὸ καὶ λέγεται ἐν τῷ περὶ αἰτιῶν βιβλίῳ· ὁ πάντων δημιουργὸς νοῦς δίδωσι τὸ εἶναι ἐφ' ὅσον ἐστὶ θεῖος καὶ ἐφ' ὅσον πρῶτον ἀποτέλεσμά ἐστι τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἔστι πρὸ τούτου τι κτιστόν· ἀλλὰ τὸ ἴδιον ἀποτέλεσμα ἡστινοσοῦν αἰτίας πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς κατὰ

1 ῇ V 3 οἰκοδομησις V 4 αμετάβλητος V 17 ὑφεστώς V
21 καθ' αὐτῶ V 23 supra ἑτέρας scribitur προ[τέρας] V 26 αἰτίων V

affirmare. Praeterea quemadmodum unumquodque agit quatenus in actu est, sic et patitur qua est in potentia; nam motus est actus eius quod est in potentia, qua talis est, sicut aedificatio aedificii qua est aedificabile. Sed Deus passionis prorsus expers est et immutabilis; potentia ergo passiva in ipso non habetur.

[7] Forsitan quis dixerit huiuscemodi potentiam in Deo respectum ad aliud non includere. Id vero non obtinet: talis enim potentia secundum se considerata quid incompletum est, perficitur namque vel habitudine vel forma, quemadmodum notum est omnibus illis, qui in quaestionibus philosophicis exercitium adepti sunt. Atqui nihil quidquam in Deo incompletum adest; ergo reliquum est huiusmodi potentiam in ipso nequaquam inveniri. Vicissim cum unumquodque || agens agat Fol. 178 v
qua est actus, si in Deo operatio potentialitate commixta supponitur, quemadmodum non se toto operatur, sic etiam neque totum quidquam operabitur, sed ad agendum potentia quadam passiva, quae subiciatur, indigebit, sicut caetera quae ex potentia et actu permixta sunt. Attamen hoc pacto Creatoris nomine ipse non diceretur, quod impietatem sapit. Exinde sequitur Deum esse plenissimam et simplicissimam formam per se subsistentem, ideoque illius esse essentiam eius [esse]. Est enim esse prima essentiae perfectio tanquam ab illa receptum. Iam eo quod in Deo potentia receptiva ex dictis in antecessum non adsit, divinum esse in alio non recipitur, sed per se subsistens habetur, non introductum neque naturae vel essentiae extrinsecus adveniens. Sic enim egerent quodammodo illa per aliam maioremque causam coniungi; et absurdum est in Deo huiuscemodi rem cogitare.

[8] Evincitur etiam aliter divinum esse ipsius essentiam esse. Etenim cum ordine causatorum proportionem servat ordo causarum. Primum igitur causatum in rebus effectus causae primae erit, quae Deus est. Quocirca etiam in Libro de Causis dicitur: effectrix omnium causa esse dat quatenus divina est, et quatenus effectus primus esse est, neque ante ipsum quidquam est creatum (1). Sed effectus proprius cuiuscumque causae secundum similitudinem propriae naturae vel essentiae

(1) Apud S. Thomam *Lect.* IV (edit. Parm. t. XXI p. 724) quamvis textus non integer, ut hic iacet, inveniatur.

τὴν ὁμοιότητα τῆς ἰδίας φύσεως ἢ οὐσίας. Ἄρα τὸ θεῖον εἶναι οὐ καθ' ὁμοιότητα παράγεται τῷ εἶναι τῶν ὑποβεβηκότων πραγμάτων, ὅμοιόν ἐστι τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ· ἡ δὲ τοιαύτη ὁμοιότης οὐ δύναται εἶναι εἰ μὴ κατὰ τὸ ἕν, τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ εὑρισκόμενον, ὃ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἐστὶν αὐτὴ ἡ ταὐτότης.

[θ'] Ταύτην τὴν ὑπερφυεστάτην ἀλήθειαν ὁ Μωϋσῆς ποτε παρὰ Θεοῦ ἐδιδάχθη· καὶ γὰρ πυνθανόμενος τοῦ Θεοῦ, εἴ με ἔροιντο, Fol. 179 r φησί, ‖ τί τὸ ὄνομά σου οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ, τί ἀποκρινοῦμαι αὐτοῖς; ἐχρημάτισεν ὁ Θεός· « Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς », δεικνὺς ἴδιον αὐτοῦ ὄνομα τὸ « ὁ ὤν ». Ὥσπερ γὰρ ταῦτα παρονομάζεται ἀπὸ τῶν ἰδίων εἰδῶν, ὡς ἀπὸ τῆς ἀνθρωπότητος ἄνθρωπος καὶ τὰ ὁμόστοιχα, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ εἶναι ὡς ἀπὸ τοῦ ἰδίου εἴδους ὢν προσαγορεύεται, ὃ καὶ μάλιστα προσήκει αὐτῷ ὡς μὴ ὡρισμένον ὄν, ὥσπερ ἡ ἀνθρωπότης καὶ ἡ βοότης καὶ τὰ τοιάδε, ἀλλ' οὐσίας πέλαγος ἄπειρον καὶ ἀόριστον κατὰ τὸν μέγαν Γρηγόριον. Ἐκ τούτου πρόδηλον συναναφαίνεται τὰς νοερὰς καὶ δραστικὰς δυνάμεις καὶ καθ' αὐτὰς ἐνεργείας καὶ ἕξεις περὶ Θεοῦ λεγομένας εἶναι τὴν οὐσίαν αὐτοῦ. Τοιαύτην γὰρ φύσιν καὶ σχέσιν ἔχει τὸ σημαινόμενον περὶ Θεοῦ ὡς ἕξις πρὸς τὴν ἐνέργειαν καὶ ἡ ἐνέργεια πρὸς τὴν δύναμιν καὶ ἡ δύναμις πρὸς τὴν οὐσίαν, οἷαν ἔχει πρὸς αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Καὶ ἐπειδὴ τὸ εἶναί ἐστι ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ, ἕπεται καὶ ἐκεῖνα μὴ εἶναι αὐτῆς διάφορα.

[ι'] Δείκνυται καὶ ἄλλως τὰ προειρημένα εἶναι ἓν καὶ αὐτὸ πρᾶγμα ἐν τῷ Θεῷ, ἐπεὶ ἡ δύναμις ὅσον ἐστὶν ἁπλουστέρα καὶ ὑψηλοτέρα τοσοῦτον ἔχει πρὸς πλείω. Καὶ γὰρ ὁ ἥλιος οὐ μόνον θερμαίνει, ὃ ποιεῖ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ μικτά, ἀλλὰ δι' αὐτῆς τῆς δυνάμεως καὶ πολλὰ ἄλλα

2 τὸ V   14 ὁρισμένον V

ab ipsa promanat. Iam vero divinum esse non secundum similitudinem ab esse inferiorum rerum adducitur, cum essentiae sui ipsius simile sit, neque huiuscemodi similitudo possit esse nisi secundum illud unum quod in essentia invenitur; quod apud philosophos identitatem ipsam constituit.

[9] Quam quidem sublimissimam veritatem Moyses aliquando a Deo edoctus est; cum enim interrogasset ita Deum: si a me quaesierint ‖ filii Israël quodnam nomen est tuum, Fol. 179r quid respondebo eis? Respondit Deus: « Ego sum qui sum; sic dices filiis Israël: qui est misit me ad vos » (1). ostendens proprium sibi nomen esse « *qui est* ». Quemadmodum enim [terrena] haec ex propria unaquaeque forma nomina trahunt, sicut ex humanitate homo et similia, sic quoque Deus ex eo quod sit, velut ex propria forma, « *qui est* » praedicatur; id quod potissimum ipsi competit, quippe quod perinde ac humanitas et bovinitas et similia, limitibus caret; cum e converso iuxta Magni Gregorii sententiam, infinitum essentiae pelagus et illimitatum Deus existat (2). Hinc clare patet intellectivas et activas potentias et secundum ipsas actus et habitus, qui de Deo dicantur, essentiam ipsius esse (3). Talem enim naturam et respectum induit quod de Deo significatur velut habitus ad actum et actus ad potentiam et potentia ad essentiam, qualem erga essentiam ipsam habet. Et siquidem identica sunt esse et essentia, reliquum est ut illa quoque ab hac diversa non sint.

[10] Alio praeterea modo ea quae praedicta sunt, unum idemque in Deo esse ostenduntur: nam potentia, quo simplicior est et altior, eo magis erga plura sese habet. Etenim sol non calefacit tantum, quod etiam elementa et commixtiones ef-

(1) Exod. III, 14.

(2) Naziancenus, *Orat.* XXXVIII, *In Theophania*, MG 36, 317 B.

(3) Quamvis nullus proprii nominis habitus in Deo esse possit, qui actus purissimus est, saepe tamen attributa eius (de quibus sine dubio Auctor agit) pro tenuitate intellectus nostri sub habituum forma et concipiuntur et exprimuntur, maxime ea quae relativa et operosa sunt, ut cum Deum dicimus misericordem vel providentia praeditum esse. Haec profecto mens est Andreae Rhodiensis, catholici scriptoris, qui caput XCII lib. I Summae contra Gentiles probe norat; verborum tamen forma, quadantenus liberior, mitior hac declaratione reddenda erat. Interpretatio autem latina verba graeca fideliter refert.

ἀποτελέσματα ἐργάζεται ἐν τοῖς ὑποβεβηκόσι σώμασιν, οἷον ξηρότητα καὶ λευκότητα καὶ μελανότητα καὶ σκληρότητα, ἅπερ ἐν τοῖς οὖσίν εἰσι διάφοροι ποιότητες, τῷ δὲ ἡλίῳ ἀποδίδονται κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν δύναμιν. Ὁμοίως καὶ ἐν ταῖς καταλεπτικαῖς δυνάμεσιν· ὅσα γὰρ ἔχει ἡ αἴσθησις πολυμερῶς, ἔστιν ἐν τῇ φαντασίᾳ κατὰ μίαν καὶ ἁπλῆν δύναμιν καὶ ἔτι πλείω, οὐ γὰρ μόνον γιγνώσκει ἡ φαντασία τὸ τόδε Fol. 179 v καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πάλαι. || Καὶ κρείττονι τρόπῳ, ἀΰλως γάρ, καὶ ὁ δυνάμει νοῦς κατὰ μίαν καὶ ἁπλουστέραν δύναμιν οὐ μόνον γιγνώσκει [τὸ] τόδε καὶ τὸ νῦν [καὶ τὸ] πάλαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀΐδια τῷ λόγῳ τοῦ καθόλου καὶ κεχωρισμένως πασῶν τῶν ὑλικῶν διαθέσεων· ὁ δὲ ἐνεργείᾳ νοῦς, κρείττω φύσιν εἰληχώς, οὐ μόνον γιγνώσκει τὰ δυνάμει νοητά, ἅπερ εἰσὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ φανταστά, ἀλλὰ τὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως.

[ια'] Διὸ οὐκ ἄτοπον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, ὅπερ ἐστὶν ἡ θεία οὐσία, δι' ὑπερβολὴν τελειότητος πάντα ἐν ἑαυτῷ συνέχον καὶ ὑπερέχον ἀεὶ ὄν, καὶ προάγον καὶ συντηροῦν τὰ πάντα, δύναμιν λέγεσθαι· καὶ πάλιν πάντη καὶ πάντως ἁπλούστατος ὢν καὶ τελειῶν τὰ πάντα, ἐνέργειαν λέγεσθαι· ὡσαύτως ἑαυτὸν ὡς πρώτην αἰτίαν τῶν ὄντων ἀφορῶν καὶ τοιαύτην τὴν λογικὴν φύσιν καθιστάμενος, σοφὸν ὀνομάζεσθαι. Ὁμοίως καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κατ' αὐτὸν τρόπον ἡ θεία οὐσία, πρὸς μὲν καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα ἔχει ὡς φύσις, πρὸς δὲ τὴν κτίσιν ὡς θέλησις· ὥσπερ καὶ ἡ φαντασία, τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ὄργανον ὄν, πρὸς μὲν τὰ γευστὰ ἔχει ὡς γεῦσις, πρὸς [δὲ] τὰ ὀσφραντὰ ὡς ὄσφρησις, ὧν ἡ αἴσθησις διαφόροις ὀργάνοις ἀντιλαμβάνεται.

[ιβ'] Καὶ τοῦτο ἀνάγκη ἐστὶν οὕτως ἔχειν· ἐπειδὴ γὰρ ἐφ' ὅσον ἐκ τῆς ποικιλότητος καὶ τοῦ πλήθους τῶν ὄντων, πρὸς τὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας αὐτῶν τὴν διάνοιαν ἀνάγομεν, εἰς ἐλάττονα μὲν τῷ ἀριθμῷ κρείττονα δὲ τῇ φύσει ἐρχόμεθα, ἔξεστι τοὺς οὕτως ἀνιόντας ἐφικνεῖσθαι πρὸς μίαν ἑνάδα, ἀκροτάτην πάντων καὶ ἁπλουστάτην, πᾶν πλῆθος ἀπολελυμένων πραγμάτων ἀφ' ἑαυτῆς ἀπορρίπτουσαν, μηδὲν μηδαμῶς πρὸς τὸ ἴδιον ἀποτέλεσμα μετουσίᾳ τινὸς ἑτέρου ἐρχομένην, ἵνα μὴ σύνθετον νομισθῇ τὸ θεῖον. Τοῦτο καὶ ὁ μακάριος Διονύσιος λογισάμενος εἶπεν· « ἑαυτὴν ἡ θεία σοφία γιγνώσκουσα γνώσεται πάντα,

2 μελανίαν V in margine, in textu μελανότητα 5 ἁπλὴν V et A 8 γινώσκει V: cum in omnibus formis ita semper occurrat, non amplius notatur 16 συντερὸν V 18 ἀφορῶν V 23 ὀσφρανστὰ V 27 διανοιαν V 31 ἑτέρους V

ficiunt, sed per eandem potentiam alios multos effectus in inferioribus corporibus operatur, siccitatem puta et albedinem et nigredinem et duritiem, quae omnia etsi in rebus diversae sunt qualitates, tamen secundam unam eamdemque potentiam soli tribuuntur. Idem quoque fit in apprehensibilibus potentiis; quanta enim sensatio multipliciter habet, ea ipsa secundum unam simplicemque virtutem in phantasia, pluraque adhuc, inveniuntur; non enim solum quod praesens nunc est et anteactum apprehendit phantasia. ‖ Potiori autem modo, scilicet immateriali, etiam intellectus possibilis, per unam simplicioremque virtutem non solum cognoscit praesentia nunc et praeterita, sed etiam futura et aeterna, ratione quadam universali et seorsim a quacumque materiali dispositione; at vero intellectus agens, validiorem adhuc naturam sortitus, non solum cognoscit ea quae potentia intelligibilia sunt, velut sensibilia et ad phantasiam pertinentia, sed etiam actu intelligibilia sine compositione vel divisione. Fol. 179 v

[11] Quare absurdum minime est unum illud idemque, quod est essentia divina, cum haec in se ipsa propter excellentiam perfectionis cuncta contineat semperque transgrediatur, eademque et producat et conservet, potentiam nominari; itemque actum dici cum prorsus omnino simplicissima illa sit rerumque omnium perfectiva; illamque pariter, quae se ipsam ceu primam rerum causam respicit, et rationalem huiuscemodi naturam constituit, sapientis nomine gaudere. Similiter quoque in aliis divina essentia, eadem ipsa, erga Filium et Spiritum ut natura se habet, erga res autem creatas ut voluntas; quemadmodum et phantasia, cum unum idemque organum sit, gustabilia quidem tanquam gustus respicit, odorabilia [vero] tanquam odoratus, quorum sensatio diversis organis recipitur.

[12] Quae quidem ita esse necesse est. Nam propterea quod, dum ex varietate et multitudine rerum mentem nostram ad ipsorum principia causasque ferimus, ad minora numero potioraque natura devenimus, fas est sic assurgendo ad quandam unitatem pervenire, quae suprema sit omniumque simplicissima, quaeque multitudinem omnem caducarum rerum a se removeat, et nullatenus participatione cuiusquam alterius effectum proprium attingat, ne quod divinum est compositum esse censeatur. Id etiam ipsum beatus Dionysius contemplatus, sic scripsit: « seipsam divina sapientia noscens, sciet omnia,

ἀΰλως τὰ ὑλικά, καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστά, καὶ τὰ πολλὰ ἑνιαίως, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα γιγνώσκουσα καὶ παράγουσα », καὶ πάλιν ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταὐτῶς παρέχουσα κατὰ μίαν καὶ ἑνικὴν τῆς ὅλης Fol. 179 ar ταὐτότητος ὑπάρχουσαν αἰτίαν. Καὶ ταῦτα μὲν κατὰ τὴν δόξαν || τοῦ θαυμασίου Θωμᾶ, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν δόξαν τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας ὑποτιθέσθωσαν, εἰ καὶ τῇ συνέσει καὶ εὐλαβείᾳ τῆς σῆς ἁγιότητος πολλῷ ἧττω ἱκανὰ ἂν εἶεν.

[ιγ′] Πῶς τῇ ἀκροτάτῃ ἐκείνῃ καὶ ἁπλουστάτῃ οὐσίᾳ οὐ διαμάχονται αἱ τελειότητες καὶ τὰ πολλὰ ὀνόματα περὶ Θεοῦ λεγόμενα, ἐντεῦθεν δῆλον· εἰ γὰρ ἦν δυνατὸν τὴν θείαν οὐσίαν φυσικῶς νοεῖν καὶ καταλαμβάνειν, ἓν μόνον καὶ ἴδιον αὐτῇ ὄνομα προσηρμόσαμεν ἄν, ὃ καὶ ἐν τῷ τελευταίῳ τοῦ Ζαχαρίου κεφαλαίῳ ἐπήγγελται τοῖς αὐτὸν κατ᾽ οὐσίαν ὀψομένοις· « ἐν ἐκείνῃ, φησί, τῇ ἡμέρᾳ ἔσται ὁ Κύριος εἷς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἕν ». Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ οὐ δύναται ὁ ἡμέτερος νοῦς φυσικῶς ἐφικνεῖσθαι εἰς τὴν ὑπερούσιον ἐκείνην οὐσίαν κατὰ διαφόρους τῶν ἀποτελεσμάτων καταλήψεις, διαφόρως καὶ ἡμεῖς τὸν Θεὸν νοοῦμεν καὶ ὀνομάζομεν.

[ιδ′] Τῶν δὲ τοιούτων καταλήψεων ἡ θεωρία διχῆ ἐστιν, μία τοῖς πράγμασι προσήκουσα, ἑτέρα τῷ νῷ. Καὶ πρῶτον μὲν καὶ οὐδεμία τελειότης εὑρίσκεται ἐν τοῖς οὖσι παντέλειος, ἀλλ᾽ ἔχει τι ἐκ μέρους ἀτελές· φέρε εἰπεῖν περὶ τῆς οὐσίας, ἔχει γὰρ ἐκείνη τι τέλος, τὸ καθ᾽ αὑτὴν δηλονότι ὑφεστάναι, ἔχει καὶ ἐκ μέρους τι ἀτελές, οἷον τὸ εἶναι αὐτὴν δυνάμει πρὸς τὸ εἶναι καὶ τελειοῦσθαι δι᾽ ἐκείνου· καὶ αὖθις τὸ εἶναι, τέλειον ὂν πλῆρες καὶ ἁπλοῦν καὶ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, ἔχει τι ἀτελές, τὸ μὴ καθ᾽ αὑτὸ ὑφεστάναι. Οὕτως καὶ ἡ ἡμετέρα θέλησις τελειότης τις οὖσα, ἔστι γὰρ καθ᾽ αὑτὴν τέλος τὸ θέλειν, ἔχει καί τι ἐλλιπές, τὸ μὴ καθ᾽ αὑτὴν ὑφεστάναι. Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῖς

25 μη V 26 θέλον V; forse verbum θελητόν debeat potius in ms legi, signum autem abbreviationis ut ita legatur non habetur, at clare θέλον 27 ἐληπές V et A

materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa. ipso uno omnia et cognoscens et producens » ([1]); et iterum in ipso etiam contraria identice praesentans secundum solam et unicam totius identitatis existentem causam.

[13] Haec etiam adhuc e sententia || mirabilis THOMAE, vel potius e sententia Romanae Ecclesiae supponantur, licet et scientiae et reverentiae sanctitatis tuae multo sane pauciora sufficerent. Quo pacto fiat ut summae illi et simplicissimae essentiae non officiant perfectiones pluraque nomina quae de Deo dicuntur, exinde patet: nam si fas esset divinam essentiam naturaliter intelligere et comprehendere, unum solummodo propriumque nomen aptum ipsi inveniremus, quemadmodum in postremo Zachariae capite illis promissum fuit, qui Deum secundum essentiam videbunt: « In illa die – inquit – erit Dominus unus et nomen eius unum » ([2]). Sed quoniam ex diversorum effectuum comprehensione nequit intellectus noster naturaliter ad superessentialem illam essentiam pervenire, diversimode nos etiam Deum intelligimus et nominamus. Fol. 179ar

[14] Duplex autem est harum perceptionum speculatio altera rebus conveniens, menti altera. Et primum quidem nulla in rebus omniperfecta perfectio invenitur; sed aliquid habetur in ea partialiter incompletum. Exemplum reponatur in essentia: perfectionem enim quandam illa possidet, quod videlicet per se stet; habet etiam quidquam partialiter incompletum, videlicet esse illam in potentia ad essendum et ab esse perfici. Vicissim ipsum esse quod perfectivum plene est et simplex et essentiae actuosum, habet aliquid imperfectum: per se, scilicet, non subsistere. Pariter quoque voluntas nostra, cum perfectio quaedam sit, nam per se perfectio velle est, habet simul imperfectum quod per se non

([1]) *De Divinis Nominibus* c. VII, § II MG 3, 869 B. Dicerem Andream nostrum verba quae sequuntur adduxisse quoque ut citationem Divi DIONYSII, quod maxime patet ex fine numeri [18] ubi ex integro repetitur testimonium, postremo verbo 'producens' solummodo omisso; et tamen addit: 'et reliqua quae dicta manent'. Stilus certe verborum ad dionysianum accedere videtur; verba autem ipsa, prout sonant, neque in hoc loco neque in aliis invenire potui. Res similis habetur in eodem opere c. V, § VII (MG 3, 821 B), et alius praeterea locus (c. IV) pro eodem argumento citatur a Manuele Caleca in dissertatione sua de essentia et operatione (MG 152, 356 C).

([2]) ZACH. XIV, 9.

ἄλλοις ὡς ὑποκείμενα καὶ εἴδη θεωρουμένοις. Καὶ αὖθις ἡ δύναμις ἔχουσα τέλειον τὸ κατ' αὐτὴν διαμένειν καὶ τὸ εἶναι τῆς ἐνεργείας ἀρχήν, ἔχει ἀτελὲς τὸ ἀπογίνεσθαι. Τὸ δὲ τὰ ὀνόματα καθὰ τοὺς λόγους ἀποδίδομεν ἐπὶ μερικῶν καὶ ἀτελῶν πραγμάτων λέγεσθαι, οὐ δύναται τὴν τοῦ Θεοῦ παντέλειον καὶ ἁπλῆν τελειότητα ἐξ ὁλοκλήρου ἐκφαίνειν, ἀλλ' ἐκ μέρους.

[ιε'] Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ἔστι θεωρεῖν ἡνίκα ἡ σημασία τοῦ ὀνόματος οὐκ ἀμέσως φέρεται πρὸς τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ μεσιτεύοντος τοῦ
Fol. 179av νοήματος· ὥσπερ γὰρ τὰ ἐν τῇ φωνῇ σύμβολά ἐστι τῶν || ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, οὕτως αὐτὰ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματά εἰσιν ὁμοιότητες τῶν πραγμάτων, ὡς φαίνεται τῷ Ἀριστοτέλει. Ὁ νοῦς τοιγαροῦν μὴ δυνάμενος ἐφικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀκροτάτην ἐκείνην καὶ ἁπλουστάτην οὐσίαν, κατὰ διαφόρους πρὸς τὰ ἀποτελέσματα ἀποβλέψεις διαφόρως νοεῖ τὸν Θεὸν καὶ ὀνομάζει. Καὶ ἐπειδή, ὡς εἴρηται, ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστι τελειότης παντέλειος, ἀλλ' ὁποία ποτ' ἂν ᾖ ἐκ μέρους ἀτελὴς εὑρίσκεται, διὰ τοῦτο καὶ οἱ λόγοι ἐκ τῶν ὄντων ληφθέντες καὶ τῷ Θεῷ διὰ τοῦ νοῦ ἀποδεδομένοι ἀτελεῖς εἰσι, ἐφ' ὅσον οὐ δύνανται ἐκφαίνειν τελείως τὴν θείαν οὐσίαν. Καὶ ὥσπερ εἴ τις ἂν τὸν τῆς ὄψεως λόγον τῇ φαντασίᾳ ἀποδιδοὺς μερικὸν καὶ ἀτελῆ ὅρον ἐκείνῃ ἀπέδωκεν, οὕτως καὶ ὁ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ὄντων ληφθέντας τῇ θείᾳ φύσει διανέμων, ἀτελῶς ἐκείνην ὑπέγραψεν, ἣν [εἰ] εἰς ἄκρον κατελάμβανεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, οὐκ ἂν ἐδέετο πολλῶν ὀνομάτων οὐδὲ πολλῶν νοήσεων· καὶ διὰ τοῦτο ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὑπάρχων τελεία κατάληψις ἑαυτοῦ, οὐκ ἔστιν εἰ μὴ εἷς.

[ις'] Ταύτῃ τῇ ἀληθείᾳ συνᾴδει καὶ τὰ παρὰ τοῦ Νύσσης κατ' Εὐνόμιον ῥηθέντα· « εἰ γάρ, φησίν, οὐδὲν τῶν ὀνομάτων ἐπί τινος ἰδιαζούσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, πάντα δὲ ἀλλήλοις διὰ τῆς κατὰ τὸ σημαινόμενον συγχύσεως ἀναπέφυρται, μάταιον ἂν εἴη πολλαῖς ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ταῖς ἐπωνυμίαις κεχρῆσθαι ». Εἶτα δεικνὺς ὅτι δεῖ ἰδίαν ἐπίνοιαν ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων ἀποδιδόναι, μὴ μέντοι καὶ διάφορα πράγματα αὐταῖς ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ἀποκρίνεσθαι, ἐπάγει· « ἀλλ' ἡμεῖς οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζομεν, ἀλλ' ὅ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἓν εἶναι πεπιστευκότες, πρὸς πάσας τὰς τοιαύτας

5 ἁπλὴν V et A 13 διαφόρων V 17 νοὸς V 23 τελεῖα V
31 εἰς pro οὐ V et A, sed sensu caret: substituimus οὐ e sententia Sancti Doctoris

subsistat. Et idem dicatur de caeteris, quae tanquam subiecta vel formae considerentur. Iterum autem potentia, ut perfectionem habet quod secundum se permaneat et principium operationis sit; habet imperfectum, quod deficiat. Cum autem verba secundum quae rerum rationes exprimimus in partialibus et incompletis cadunt, omniperfectam simplicemque Dei perfectionem totaliter patefacere nequeunt, sed partialiter tantum.

[15] Simili quodam modo speculari licet ad mentem quod attinet, quandoquidem significatio nominum non immediate in res ipsas fertur, sed mediante mentis operatione. Etenim sicut vocabula symbola sunt earum, || quae in animo habentur, Fol. 179av affectionum, ita affectiones ipsae animi rerum similitudines referunt, ut Aristoteli videtur. Mens igitur cum ad supremam et simplicissimam essentiam illam pervenire non possit, ex diversis respectibus rerum effectarum diversimode Deum intelligit et appellat. Atque, ut dictum est, propterea quia nulla est in rebus omniperfecta perfectio, sed quaecumque demun sit incompleta partialiter iacet, illud inde evenit ut etiam rationes, quae de rebus hauriuntur et Deo per mentis operationem applicantur, imperfectae sint neque complete esentiam divinam exprimere valeant. Ac quemadmodum si quis, rationem visus phantasiae tribuendo, partialem et incompletam huius definitionem praebuisset, sic etiam qui rationes e rebus haustas divinae tribuit naturae, imperfecte illam describat necesse est; quodsi eandem hominum mens ad apicem comprehendere posset, non multis nominibus neque ratiociniis multis indigeret. Inde etiam fit ut Verbum Dei, quippe quod perfecta comprehensio sui ipsius existat, non sit nisi unum.

[16] Huic veritati concinunt ea, quae apud NYSSENUM contra Eunomium dicuntur. « Si enim – ait – nullum horum nominum in aliqua propria notione comprehenditur, sed omnia inter se per significatorum confusionem permixta sunt et conturbata, vanum fuerit multis in eodem uti appellationibus » (1). Dein ostendens proprium singulis nominibus conceptum tribuere oportere, quin ipsis profecto diversae quoque res in in Deo respondeat, pergit: « nos autem non subiectum his notionibus discindimus, sed quod tandem secundum essentiam

(1) *Contra Eunomium* Lib. XII pars altera, MG 45, 1069 A.

ὑπολήψεις οἰκεῖον ἔχειν τὸ νοηθὲν ὑπειλήφαμεν ». Ἡ θεῖα τοίνυν οὐσία ἀποκρίνεται πάσαις ταῖς προειρημέναις καταλήψεσι, ὡσανεὶ ἀτελῶς δι' αὐτῶν ὑπογραφομένη καὶ ἐν ἐκείνῃ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ἀνισχουσῶν.

[ιϛ'] ‖ Τούτων οὕτως ἐχόντων, ῥάδιόν ἐστι λῦσαι τὰς προενεχθείσας Fol. 180 r παρὰ τῆς σῆς ἁγιότητος ἀπορίας· καὶ πρὸς μὲν τὸ πρῶτον, ἐπειδ' ἂν ἐλέγετο τὸν μακάριον Θωμᾶν ἐν τοῖς περὶ τῆς Τριάδος λόγοις δοξάσαι τὸν Πατέρα τῷ πεφυκέναι, οὐ τῷ βούλεσθαι γεννᾶν τὸν Υἱόν, καὶ αὖθις ἐν τῷ περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἀϊδιότητος οὐ τῷ πεφυκέναι ἀλλὰ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖν τὸν κόσμον, ἆρα δίδωσι θείας φύσεως καὶ βουλήσεως πραγματικὴν διαφοράν· καὶ γὰρ ἅπας ὁ ἡμέτερος ἀγὼν περὶ ταύτης ἐστί. Πρὸς ταῦτά φημι οὐδὲν τῶν τοιούτων ἕπεσθαι· καὶ πρῶτον μὲν τὸν Πατέρα γεννᾶν τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ πεφυκέναι, οὐδεὶς ὀρθῶς περὶ τῶν τῆς πίστεως δογμάτων δοξάζων ἀρνήσεται. Τὸ γὰρ εἶναι ἐκεῖνον προσεχῶς καὶ ἀμέσως ἐκ τοῦ Πατρός, χαρακτῆρα καὶ εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ Υἱὸν καὶ Λόγον, τοῦτο οὐκ ἄλλου του ἢ τοῦ πεφυκέναι ἐστὶ καὶ τοῦ τῆς φύσεως τρόπου. Καὶ αὖθις ἐπείπερ ὁ Υἱὸς πρόεισι φύσει παρὰ τοῦ Πατρὸς ὥσπερ ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου νοῦ αἱ πρῶται ἀρχαί, τὸ δὲ Πνεῦμα φύσει μὲν καὶ αὐτὸ κατὰ τὸν τῆς ἀγάπης τρόπον, ἀφορῶντος τοῦ θείου νοῦ πρὸς τὸ ἴδιον τέλος, ἀνάγκη ἐστὶ τὰ ὄντα ἔχειν μὲν πρὸς τὸν Υἱὸν ὡς συμπεράσματα πρὸς τὴν πρώτην ἀρχήν, πρὸς δὲ τὸ Πνεῦμα ὡς τὰ πρὸς τὸ τέλος, ὃ τῆς βουλήσεώς ἐστιν ἴδιον· θέλει γὰρ ὁ Θεὸς ἐκεῖνα οὐχ' ὡς συντελοῦντα πρὸς τὸ εἶναι αὐτοῦ ἢ εἰς τὸ βέλτιον εἶναι, ἀλλ' ἵνα μετέχωσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος καὶ ἐκφαίνωσιν αὐτήν.

[ιη'] Τὴν γοῦν ἀνάγκην τὸν Υἱὸν δηλαδὴ γεννᾶσθαι τῷ πεφυκέναι, τὰ δὲ κτίσματα δημιουργηθῆναι βουλήσει, καὶ πάλαι οἶδας, σοφώτατε πάτερ. Τὸ δὲ ἐκ τούτου μὴ συμπεραίνεσθαι μεταξὺ τῆς θείας φύσεως καὶ βουλήσεως εἶναι πραγματικὴν διάκρισιν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον· προϋποθέμεθα γάρ, καὶ διὰ πλειόνων ἐπιχειρημάτων οὕτως ἔχειν ἐδείξαμεν, τὴν δύναμιν ὅσον εἶναι ὑψηλοτέραν καὶ ἁπλουστέραν τοσούτῳ κρείττονι τρόπῳ ποιεῖν, καὶ ὀλιγώτερα δέεσθαι ἐν τῇ αὐτῆς ἐνεργείᾳ, καὶ μᾶλλον αὐτοῦ τοῦ θείου Διονυσίου λέγοντος οὑτωσί· « ἑαυτὴν ἡ θεῖα σοφία γιγνώσκουσα, γνώσεται πάντα, ἀΰλως τὰ ὑλικά,

5 λύσαι V 7 τῆς περὶ V 8 τὸ V 13 τῶ V 14 δογμάτων: supra scribitur ἀρχῶν V 20 repetitur verbum τοῦ in V, sed in A alterum, prius quoque scriptum, invenitur deletum 26 γεννάσθαι V 28 ματαξὺ V 29 supra βουλήσεως scripsit θελή[σεως] V

est unum esse credentes, id quod intellectum est aliquid proprium habere cum omnibus hisce conceptibus existimavimus» ([1]). Itaque essentia divina omnibus supra dictis conceptibus respondet, tanquam imperfecte per ipsos descripta, etiamsi in illa veluti in speculo resplendeant.

[17] || Quae cum ita sint, difficultatibus sanctitatis tuae superius positis solutio facilis patet. Et certe prima illa erat: quoniam dicebatur beatum THOMAM in quaestionibus de Trinitate existimare Filium natura, non voluntate, a Patre gigni; et e contra cum de aeternitate mundi agit, creari voluntate mundum, non natura; ergo divinae naturae et voluntatis distinctio realis praebetur: illuc enim tota nostra concertatio recidit. Ad haec respondeo nihil huiuscemodi sequi. Et primum quidem, Filium per naturam a Patre gigni, nemo qui de dogmatibus fidei recte sentiat inficiabitur. Esse enim illum continue et immediate ex Patre, caracterem et imaginem eius, et Filium et Verbum, id non aliunde quam ex natura et per modum naturae obvenit. Et vicissim quandoquidem Filius natura a Patre progreditur, sicut prima principia a mente nostra, Spiritus autem natura quoque et ipse, at per modum amoris ad proprium finem mente divina respiciente; necesse est ut respectum res habeant, erga Filium quidem tanquam effectus ad primum principium, erga Spiritum vero tanquam ea quae tendunt ad finem, quod voluntatis proprium est. Non enim idcirco Deus illas vult quia eius esse ab ipsis compleatur vel habeatur melius, sed ut eaedem bonitatis eius participes fiant eamque ostendere possint. Fol. 180r

[18] Igitur necessariam hanc rem, Filium scilicet natura generari, creatas vero res voluntate produci, diu iam noveras, sapientissime Pater. Quod autem exinde minime concludatur divinam naturam inter et voluntatem realem distinctionem intercedere, ex his quae praecedunt patescit. Supposuimus namque, multisque argumentis ita esse probavimus, potentiam quo altior et simplicior fuerit, eo potiori modo agere atque in eiusdem operatione pauciora desiderari, cum potius divus DIONYSIUS ita dicat: «se ipsam divina sapientia noscens, sciet

([1]) *Ibid.* C; sed notandum est particulam εἰς loco οὐ per errorem in textum fuisse inductam. Hoc etiam pacto textum Andreae correximus, qui secus neque cum sententia Nysseni neque secum ipso cohaereret.

καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστά, καὶ τὰ πόλλα ἑνιαίως, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα γιγνώσκουσα », καὶ τὰ λοιπά, ὡς προείρηται.

Fol. 180 v [ιθ′] Τὸ δὲ διαφόροις || ὀνόμασιν ἢ νοήμασι τὸ θεῖον νοεῖν καὶ προφέρειν, οὐκ ἐκ τοῦ πλήθους τῶν ὄντων περὶ τὴν ἁπλουστάτην ἐκείνην οὐσίαν εὑρισκομένων συμβαίνει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ χαυνότητος καὶ ἀσθενείας· εἴ τις μὴ δυνάμενος τὴν ἄπειρον ἐκείνην οὐσίαν καὶ φύσιν ὁλοκλήρως νοεῖν, ἐκ τῶν ἀτελῶν καὶ μερικῶν πραγμάτων αὐτὴν θηρεύομενος, διαφόροις ὡσαύτως λόγοις καὶ ἕξεσι περιγράφει, ἥν, ὡς εἴρηται, τελείως αὐτὴν ἐγίγνωσκεν, ἓν ὄνομα ἐκείνῃ ἀπέδωκεν ἄν. Οὐδὲν πρὸς τὴν τῶν περάτων πραγματικὴν διαφορὰν ἀποβλέπειν χρή, ὡς δῆθεν ἱκανὴν οὖσαν ὡς τὰς τῶν ἐκείνων ἀρχάς, τοιαύτην ὁμοίως ἔχειν διάκρισιν. Καὶ γάρ, ὡς ἔφαμεν, ὁ ἥλιος εἷς ὢν τῇ μίᾳ αὐτοῦ θερμάνσει λευκὸν καὶ μέλαν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἀποτελεῖ, ἅτινά εἰσι διάφορα πράγματα· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἡ φαντασία, ὡς ἄνωθεν εἴπομεν, πρὸς τὰ γευστὰ ἔχει ὡς [γεῦσις], πρὸς δὲ τὰ ὁρατά ὡς ὅρασις, ἃ διάφορά ἐστι καὶ διαφόροις αἰσθήσεσι καταλαμβάνεται. Ἔτι τὸ καταλαμβάνειν τὰς τῶν ὄντων φύσεις καὶ διαφοράς, ἴδιόν ἐστι τοῦ νοῦ· τὸ δὲ φυλάττειν τὰ τῶν πραγμάτων νοερὰ εἴδη, ἔστι τῆς μνήμης ἀποτέλεσμα, ἅπερ εἰ καὶ πράγματι διαφέρεται, οὐ μὴν ὁ νοῦς καὶ ἡ μνήμη πράγματι διακρίνονται. Ὡσαύτως ἔστιν εἰπεῖν καὶ περὶ τοῦ ἀνωτέρου λόγου καὶ τοῦ κατωτέρου, εἰ οὕτως ἔξεστι λέγειν, ὧν τὰ ἀποτελέσματα εἰ καὶ διάφορά ἐστιν, ὅμως ἐκεῖνα κατὰ τὸν θεῖον Θωμᾶν λόγῳ μόνῳ διενηνόχασι.

[κ′] Ταῦτα νομίζω ἀρκέσει πρὸς τὴν τῆς πρώτης ἀπορίας λύσιν, ἅτινα καὶ πρὸς τὸ δεύτερον οὐδὲν ἧττον λυσιτελέσουσιν, ὡς ἀληθῆ πάντα καὶ δῆλα καὶ τῇ δευτέρᾳ ἀμφισβητήσει προσήκοντα. Καὶ γὰρ ἡ θεῖα οὐσία ὡς ἀρχὴ ἐμμένουσα ἐνεργείας τινὸς ἢ ἀποτελέσματος δύναμις λέγεται. Ὃ καὶ ὁ θειότατος Διονύσιος σκεψάμενος ἐν τῷ περὶ θείων ὀνομάτων εἶπε· « δύναμίς ἐστιν ὁ Θεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν [ἐν] ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων ». Ὅτι δὲ καὶ βούλησις αὕτη λέγεται, ἐντεῦθεν δῆλον· τὸ γὰρ πρῶτον θελητὸν τῆς θείας θελήσεώς ἐστιν ἡ οὐσία αὐτῆς, καὶ ἐπειδὴ χρὴ τὴν βούλησιν ἀνάλογον εἶναι τῷ θελητῷ,

6 εἰς V et A 8 ἕξεσι V 9 ἣν V, at sine dubio ἥν = ἐάν | ἀτελείως V et A, contrarium autem sensus orationis postulat 15 V et A relinquunt locum vacuum, nullum tamen dubium quin verbum γεῦσις supplendum sit 18 νοός V et A 22 ἐστι V

omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia cognoscens » ([1]), et reliqua quae dicta manent.

[19] Ceterum quod diversis || conceptibus vel nominibus esse divinum cogitetur vel exprimatur, non ideo accidit quia in simplicissima illa essentia multitudo rerum inveniatur, sed ex humanae mentis inconstantia et infirmitate fluit. Si quis ergo, cum ad infinitam illam essentiam et naturam undequaque intelligendam impotens sit, ex imperfectis et particularibus rebus ipsam inquirendo persequatur, diversis pariter rationibus et modis eam describet; quam si, ut dictum est, perfecte nosset, unicum profecto nomen illi tribuisset. Neque iuvat quidquam ad realem terminorum differentiam attendere, quasi, videlicet, sufficiens illa sit ut pariter illorum principia huiuscemodi distinctionem habeant. Nam, ut aiebam, sol unus est, unoque eius calore album et nigrum et humidum et siccum efficiuntur; quae quidem diversa sunt. Quin etiam phantasia, ut superius diximus, erga ea quae sunt gustus, velut [gustatio] sese habet, erga visibilia vero, tanquam visio, etsi diversa illa sint et diversis sensibus recipiantur. Addas quod naturas et discrimina rerum percipere proprium intellectus est, memoriae autem effectus intelligibiles ipsarum species conservare; quae duo etsi realiter distinguantur, non ideo intellectus et memoria realem sortiuntur distinctionem. Idem etiam dicere est de ratione superiori et inferiori (si ita loqui licet), quae, quamvis effectibus diversis donentur, ipsae tamen, iuxta divum THOMAM, sola ratione distinguuntur. Fol. 180 v

[20] Haec quidem pro primae difficultatis solutione sufficere posse arbitror, quae nihilo tamen minus ad alteram solvendam etiam paria erunt, quippe quae vera omnia sunt apertaque et alteri dubio convenientia. Etenim essentia divina ut principium immanens cuiusquam actus vel effectus potentia dicitur. Quod etiam divinissimus ille DIONYSIUS attendens, in libro *De Divinis Nominibus* ait: « Deus potentia est, ut qui praehabet in se et superhabet omnem potentiam » ([2]). Quod autem ipsa quoque [essentia] voluntas dicatur, inde constat: primum enim quod divina voluntas vult, eius essentia est; et siquidem

([1]) *De Div. Nom.* c. VII, § II MG 3, 869 B. (Cf. not. 16).
([2]) *Ibid.* c. VIII, § II MG ., 889 D.

ἕπεται αὐτὴν ταὐτὸν εἶναι τῇ οὐσίᾳ ἐκείνης. Μὴ δυναμένης τινὸς ἄλλης ὑποβεβηκυίας βουλήσεως ἐξισάζεσθαι τῷ θελητῷ ἐκείνῳ, οὐδὲ θέμις ἐστὶ λογίζεσθαι ἄλλην τινὰ θέλησιν ὑπερέχουσαν τῆς προειρημένης. Fol. 181 r Ἐκ τούτου πρόδηλόν ἐστι τὴν θείαν θέλησιν || εἶναι τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσον ἐκείνη μία ἐστὶ τῶν πρωτίστων τελειοτήτων προσήκουσα τῷ Θεῷ, ἥτις οὐ διὰ μεθέξεώς τινος ἑτέρου, ἀλλ᾽ αὐτὴ καθ᾽ αὐτὴν τὴν οὐσίαν προσήκει τῷ Θεῷ πεφυκέναι.

[κα'] Αὕτη τοίνυν ἡ δύναμις εἰ τείνει πρὸς τὸ ἴδιον καὶ ἀνάλογον αὐτῆς ἀντικείμενον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον αὐτῆς δυνατόν, εἰ μὲν φέρεται τρόπῳ φύσεως, ὡς προείρηται, γεννᾷ ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, εἰ δὲ τρόπῳ θελήσεως πρὸς τὸ θεῖον νόημα, προβάλλει τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Καὶ ἐπειδὴ ὁ Πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ δύναμις κοινωνεῖ καὶ ἀποδίδωσιν ὅλον ἑαυτὸν τοῖς τοιούτοις πέρασι, φυλαχθείσης μόνον τῆς αὐτοῦ ἰδιότητος, οὐ δύναται προάγειν πλείω ἢ προῆξαι, Υἱὸν δηλονότι καὶ Πνεῦμα. Εἰ δὲ ἀποβλέψομεν πρὸς τὰ ὁμοιούμενα ἢ μᾶλλον μιμητικὰ τῶν προειρηθέντων περάτων, ἡνίκα ἀπειράκις ἀπείρως δύνανται μιμεῖσθαι τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ μετέχειν τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς, οὐ προῆξαι τόσα ὅσα ἂν ἐδυνήθη προάγειν· καὶ ἐπειδὴ ὅπερ ἂν ποιῇ, νῷ καὶ θελήσει τοῦτο ποιεῖ, ὅσα ἐβουλήθη ἐποίησεν, εἰ καὶ πλείω ἂν ἐκείνων ποιῆσαι ἐδύνατο. Ἡ δύναμις δὲ ἡ διωρισμένως ποιήσασά τι οὐ διαφέρει ἑαυτῆς πράγματι δυναμένης καὶ πλείω ποιῆσαι, ὡς δοκεῖ τῷ Ἀριστοτέλει.

[κβ'] Διὰ τοῦτο ὥσπερ αὐτὴ ἡ ἐπιχείρησις ἀνωφελής ἐστι τὸ λέγειν οὕτως· ἡ α' δύναμις δύναται πλείω ποιῆσαι ἢ ἡ β' ἐποίησεν, ἄρα ἡ α' δύνάμις διαφέρει πραγματικῶς τῆς β' δυνάμεως, οὕτω καὶ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ βουλήσεως ἔστιν εἰπεῖν. Εἰ δέ τις φαίη τὸ παρὸν ἐπίδειγμα οὐ προσήκειν τῇ προκειμένῃ ἐπιχειρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖ περὶ μιᾶς καὶ αὐτῆς δυνάμεως δύναται τὸ α' καὶ τὸ β' νοεῖσθαι, ἐντεῦθεν δὲ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ θελήσεως, ὡς οἱ λόγοι, καὶ τὰ ἀντικείμενα διαφέρουσι, — λέγοιμι· ὑποτεθέντος ἐκείνου οὕτως ἔχειν, οὐδὲν ἧττον προχωρεῖ ἡ νῦν προενεχθεῖσα ἀνατροπή. Καὶ γὰρ ἡ ἀναλογία τῶν δοθέντων ὅρων οὐ περὶ τῆς ταὐτότητος ἢ διαφορᾶς ἐκείνων,

6 οὐ δια V | ἑτέρους V 13 περάσι V et A 14 προάγει V 20 ἐδύνετο V et A | διορισμένως V 29 supra θελήσεως scripsit βου[λήσεως] V 31 προχορεῖ? V, προχορεῖ A

proportionatam rei volitae voluntatem esse oportet, sequitur idem ipsam cum eius essentia esse. Age iam, cum impossibile sit inferiorem quamlibet voluntatem volitae rei illi aequam existere, nequetiam fas erit aliam quamcumque praedicta superiorem voluntatem excogitare. Ex quibus illud liquido patet, Fol. 181r
divinam voluntatem || essentiam suam esse, eoque amplius quo una illa est primarum proprietatum Deo conveniens, utpote quae non per cuiusdam alterius participationem, sed ipsa per se essentialiter naturae Dei inesse convenit.

[21] Itaque haec potentia cum ad proprium et proportionatum sibi obiectum tendit, quod est possibile sibi proportionatum: si per modum naturae, ut dicebatur, fertur, efficit ut Pater Filium gignat; si vero per modum voluntatis ad divinam intelligentiam, Spiritus Sancti processionem parit. Cum vero Pater, velut principium et causa et potentia, se ipsum totum hisce terminis communicat et tradit, proprietate ipsius solummodo excepta, plura producere nequit quam producit, Filium scilicet et Spiritum [1]. Sin autem ad praedictorum terminorum similitudines, vel imitabilia potius, respiciamus, quandoquidem haec infinities infinite huiusmodi naturam imitari possunt eiusdemque bonitate participari, nullatenus tot res produxit quot produxisse poterat. Iam vero quippe qui quaecumque facit, intellectu et voluntate facit, quot demun voluit effecit, etiamsi plura illis facere potuisset. Sed quemadmodum Aristoteli placet, nihil differunt et potentia quae determinate quaedam operatur, et illa quae plura fecisse valet.

[22] Quapropter sicut vana argumentatio est sic effari: « potentia A plura facere potuit quam quae fecit potentia B, ergo potentia A realiter differt a potentia B », ita quoque de potentia et voluntate dicendum erit. Quodsi quis assereret exemplum praesens propositae argumentationi non convenire, nam ibi de una eademque potentia intelligi potest quod sub A et B iacet, hic autem (de potentia et voluntate agendo), sicut verba, ita etiam res ipsis respondentes distinguuntur; – dicerem: etiamsi supponatur illud recte sic haberi, nequidquam tamen amplius ea, quae nunc proponitur, instantia proficit.

(1) Haec quidem vera sunt; limites autem difficultatis Andreas praetergreditur, cum illa solummodo de actionibus quae, ad extra dicuntur, intelligenda sit.

ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου τοῦ ποιεῖν τι ἢ πάσχειν, ἐν ᾧ εὑρίσκεται ἱκανὸς λόγος τῆς ὁμοιότητος· ταῦτα γὰρ τὰ κατηγορούμενα πάντως ὅμοιά εἰσι, ἡ α′ δύναμις δύναται πλείω ποιῆσαι ἢ ἡ β′ ἐποίησεν, καὶ ὁ Θεὸς δύναται πλείω ποιῆσαι ἢ ἐβουλήθη ποιῆσαι. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ἐστιν ἀπάτη, ἡ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς λεγομένη, ἐφ᾽ ὅσον ἡ ἀλλοτριότης τῆς ποιότητος ἀποδίδοται τῇ ὀντότητι τῶν ὑποκειμένων, οὕτω καὶ ἐνταῦθα διὰ πάντων ἔστιν εὑρεῖν. Μετὰ ταῦτα ἔστι καὶ ἄλλην ἀπάτην ἐν τῷ ἐλέγχῳ ἐπινοεῖν, ἥτις ἀπάτη τῆς τῆς ἀρχῆς αἰτήσεως λέγεται, ἐπειδὰν ἐλέγετο τὴν α′ δύναμιν εἶναι ταὐτὸν τῇ β′ δυνάμει, οὐ μὴν τὴν θείαν δύναμιν εἶναι τὴν βούλησιν ἐκείνης· προτίθησι γὰρ ἡ ἀνασκευὴ ‖ Fol. 181 v πραγματικὴν διαφορὰν τῆς τε δυνάμεως καὶ βουλήσεως, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἀμφισβητούμενον.

[κγ′] Ἐπειδὴ τοίνυν οὔτε ἐκ τῶν περάτων, οὔτε μὴν ἐκ τῶν τρόπων τῶν ἐνεργειῶν, οὔτε ἀλλαχόθεν ἐπάγειν δυνάμεθα πραγματικὴν διαφορὰν τῆς θείας β′ βουλήσεως καὶ α′ δυνάμεως, ἕπεται πάντως ἐκεῖνα ταὐτὸν εἶναι πράγματι. Ταῦτα ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἱερώτατε πάτερ, δύναται ἀποδεῖξαι σαφῶς πάντι φιλοθέῳ ἀνδρὶ καὶ σοφῷ, τήν τε θείαν ἐνέργειαν ταὐτὸν εἶναι τῇ ὑπερουσίῳ ἐκείνῃ οὐσίᾳ καὶ ἅμα τὸν θεοπνεύστατον καὶ τῆς ἀληθοῦς πίστεως προστάτην Θωμᾶν μηδαμοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπίπτειν, ὁσάκις ἐν ταῖς πεποιημέναις αὐτοῦ διαλέξεσι μεταξὺ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ὁποιανδή τινα διαφορὰν τιθέναι δοκεῖ.

Σὺ δέ, σοφώτατε καὶ θειότατε, ἐμῇ κεφαλῇ πρῶτον ἀφελὼν τὸ πλῆθος τῆς ἀμουσίας, ἢ γράψον συνηγορῶν τῷ θαυμασίῳ Θωμᾷ ἢ μήνυσον τὰς αἰτίας τῆς ἀπειθείας, καὶ ὅσον οἷόν τέ μοι ἔσται, τοῦ Θεοῦ χορηγοῦντος, ἕξεις ταχέως τὴν λύσιν· οὐ γὰρ ἔσομαί σοι οὕτω βραδὺς ἐν τῇ δευτέρᾳ ἀπολογίᾳ ὥσπερ ἐν τῇ πρώτῃ. Εὐλόγου αἰτίας κινούσης μακροτέρως, ἐσιώπησα.

6 ἀποδίδωται V 15 β′ et α′ adsunt supra verba respondentia in V 23 ἐμὴ κεφαλὴ V et A, sensus autem dativum postulat 24 γράψαι V et A 25 μήνυσε V, μήνυσες A

Etenim datorum terminorum proportio non circa illorum identitatem aut differentiam, sed circa modum faciendi vel patiendi aliquid versatur, in quo sufficiens ratio similitudinis invenitur; haec enim praedicata prorsus similia sunt: ' potentia A plura fecisse potuit quam quae potentia B fecit ', et ' Deus plura facere potuit quam quae fecisse voluit '. Et quemadmodum ibi mendacium adest, quod secundum accidens dicitur, quatenus alienitas qualitatis additur entitati subiectorum, sic etiam hic idem omnino invenire fas est. Sed aliam praeterea licet in obiectione fallaciam detegere, illam nempe quae petitionem principii audit: siquidem dicebatur potentiam A idem esse ac potentiam B, at non profecto divinam potentiam voluntatem eius esse; nam refutatio haec realem in antecessum || inter potentiam et voluntatem distinctionem sta- Fol. 181v tuit, cum potissimum hoc sit de quo disceptatur.

[23] Igitur si neque ad terminos attendendo, neque ex operationum modis, neque aliunde realem distinctionem inter voluntatem divinam (B) et potentiam (A) concludere possumus, sequitur omnino realiter illa idem esse. Quae quidem, ut mihi videtur, paria sunt, sanctissime Pater, ut cuivis pio simul ac sapienti viro aperte id ostendant, videlicet: et divinam operationem essentiae illi supersubstantiali identicam esse, et etiam superne afflatum veraeque fidei patronum THOMAM nullatenus sibi contradicere, quotiens in commentariis ab ipso editis qualecumque tandem discrimen divinam essentiam inter et operationem statuere videatur.

Tu vero, sapientissimė atque divinissime, — et primum removeas a me, quaeso, incomitatis abundantiam —, vel subscribere mirabili THOMAE suffragando, vel causas indicare velis diffidentiae tuae; et, Deo largiente, statim quantum in me erit solutionem accipies; neque enim adeo segnem, sicut in prima, in altera apologia me praebebo. Iam excusabili causa longius protracta, tacui.

DIE KONZILSARBEIT IN FLORENZ

26. Febr. 1439 — 26. Febr. 1443

II.

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE EINIGUNG DER BYZANTINISCHEN KIRCHE

30. März — 6. Juli 1439

1.

Kennzeichnung der Verhandlungen.

Gegenstand der Beratungen zwischen Lateinern und Griechen vom 30. März bis 6. Juli 1439 waren sämtliche Kontroversfragen, nämlich die Lehre des Ausganges des hl. Geistes. der Zusatz zum Symbolum, der Primat des Papstes, die Materie und Form der Hl. Eucharistie, das Fegfeuer und angrenzende Fragen, auch die Geisteshaltung gegenüber der Irrlehre des Palamismus. Mehrere dieser Fragen waren schon vor dem 30. März 1439 lange behandelt worden, die Lehren über die Letzten Dinge in den sogenannten Konferenzen von Ferrara vom 4. Juni bis Mitte Juli 1438, der Zusatz zum Symbolum in 14 öffentlichen Konzilsitzungen vom 9. Oktober bis 13. Dezember 1438, das Dogma des Ausganges des hl. Geistes wurde in 8 Konzilsitzungen vom 2. bis 24. März 1439 erörtert. Trotzdem war noch in keinem Streitpunkt eine Einigung erzielt worden. Der Unionsgedanke musste tief im Geist der Synodalen und vor allem des Papstes verankert sein; denn sonst hätte tatenlose Verzweiflung jeden weiteren Versuch im Keim erstickt. Die persönliche Arbeit des Papstes tritt in diesem letzten Abschnitt noch mehr zu Tage als vorher. Er feuerte immer wieder die Griechen an, er passte sich, ohne jedoch den Glaubensgrundsätzen das mindeste zu vergeben, den jeweili-

gen Umständen an, die eine günstige Wendung der Dinge herbeizuführen schienen. Er verzichtete auf die öffentlichen Konzilsitzungen, als er sah, dass die Griechen dafür nicht mehr zu gewinnen waren.

Die Form der Beratungen war vom 30. März bis zum 5. Juli 1439 vorwiegend die von kleineren oder grösseren Gruppenberatungen, gesondert oder gemeinsam. Die 5 Sondersitzungen der Griechen vom 30. März bis 11. April 1439 und ein paar folgende (Mitte April), bereiteten eine günstigere Stimmung für die kirchliche Einigung vor. Dies war das Verdienst des Papstes, der auch in jener Zeit mit den Griechen in Fühlungnahme blieb, der Metropoliten Dorotheos von Mitylene, Isidor von Kiew, des Stellvertreters des Patriarchen von Alexandrien Gregorios Mammas, des Laien Georgios Scholarios und vor allem des Metropoliten Bessarion, der vom 13. — 14. April eine grosszügige Einigungsrede hielt.

Von Mitte April bis 8. Juni 1439 ist ein zweites Stadium der Gruppenberatungen, gemeinsamer und gesonderter, festzustellen; in diesem Abschnitt wird die Lehre des Ausganges des hl. Geistes in verschiedenen mündlichen und schriftlichen Erklärungen behandelt und die Fassung eines Einigungsartikels in dieser Frage vorbereitet, erörtert und glücklich herbeigeführt. Anderswo (1) habe ich ausführlich die verschiedenen Entwicklungsstufen dieser Beratungen dargelegt, indem ich die entsprechenden Texte geschichtlich einleitete, auf ihre Grundlagen hin untersuchte, und schliesslich veröffentlichte. Zwei Vorschläge der Griechen, zwei andere der Lateiner, eine Einigungsformel der Lateiner und die darauf gegebene Antwort der Griechen, eine griechische Einigungsformel und die von den Lateinern dagegen erhobenen Schwierigkeiten, zwölf Fragen der Lateiner, eine Ansprache des Kardinals Cesarini, zwei des Papstes, Synoden der Griechen vom 30. Mai bis 3. Juni 1439, die letzten im Einvernehmen mit dem Papst gemachten Verbesserungen am Einigungsartikel und endlich der am 8. Juni 1439 fertiggestellte und genehmige Einigungstext stellen den Werdegang der Einigung in der Frage des Ausganges des hl.

(1) G. Hofmann S. J., *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de processione Spiritus Sancti,* in *Acta Academiae Velehradensis* 13 (1937) 81-105, 237-260.

Geistes dar, und sind zugleich ein klarer Beweis, dass das Konzil von Florenz gründliche Arbeit leistete.

In der Zeit vom 9. Juni bis zum 4. Juli beschäftigen sich die Gruppenberatungen mit den übrigen Kontroversfragen. Die Initiative ging vom Papst aus. Er blieb seiner Aufgabe auch nach dem Tod des Patriarchen Joseph II. treu und bot alles auf, damit dieses traurige Ereignis dem Einigungswerk nicht den Todesstoss versetze. Die griechische Gruppe, die mit dem Papst oder drei Kardinälen verhandelte, war anfänglich aus vier, bald aber nur aus drei Metropoliten zusammengesetzt, die als Abgesandte der griechischen Synode auftraten, aber nicht immer die notwendige Ermächtigung von seiten der Synode und des Kaisers, der grossen Einfluss auf letztere ausübte, hatten. Es lässt sich erraten, dass bei solcher Sachlage die Lateiner grosse Schwierigkeiten bei ihren Verhandlungen mit den Griechen hatten.

Der Ausgangspunkt der Beratungen war eine mündliche Erklärung des Papstes vom 9. Juni 1439. Dieser gab kurz die vier Streitpunkte an: 1. Letzte Dinge (Fegfeuer u. s. w.). 2. Primat des Papstes. 3. Materie der Eucharistie. 4. Form der Eucharistie. Länger war die am folgenden Tag mündlich und auch schriftlich abgegebene Kundgebung des Papstes, sie erwähnte auch den Lehrpunkt über das Wesen und die Wirksamkeit Gottes gegen die Irrlehre des Palamismus. Mitte Juni war von den Lateinern den Griechen eine Denkschrift mit den vier Lehrpunkten, nämlich Zusatz zum Symbolum, Eucharistie (Materie, Form), Primat, überreicht worden; diese ging später mit einigen kleinen Abänderungen in das Unionsdekret über. Um diese vier Lehrpunkte gingen von Mitte Juni bis zum 21. Juni 1439 die Beratungen zwischen zwei Abordnungen der Griechen und Lateiner. Auf Seiten der Lateiner waren Kardinal Cesarini, die Dominikaner Johann von Montenigro, Johann von Torquemada, die Kardinäle Condulmer, Capranica, und wohl Ambrosius Traversari daran beteiligt; der Papst nahm selber persönlich an den öffentlichen Reden des Montenigro und Torquemada teil und leitete auch die übrigen Vereinbarungen mit den Griechen. Diese waren vom Kaiser geführt, von sonstigen Teilnehmern der griechischen Abordnung werden Bessarion genannt und einige andere Metropoliten im allgemeinen angegeben.

Die Texte über den Werdegang der obigen Formeln über das Symbolum, die Letzten Dinge, den Primat, die Eucharistie sind vom Verfasser geschichtlich erläutert veröffentlicht worden in den Zeitschriften *Gregorianum* 18 (1937) und *Acta Academiae Velehradensis* 14 (1938). Die Reden der beiden Dominikaner werden in diesem Aufsatz später näher behandelt.

Zur allgemeinen Kennzeichung des Werdegangs der Formeln und der vier Reden, die im Lauf der Beratungen von den zwei genannten Dominikanern gehalten wurden, sei hier folgendes bemerkt.

Die Fragen über das Symbolum und die Letzten Dinge wurden nach dem Zustandekommen der ersten Einigungsartikels über den Ausgang des hl. Geistes leicht erledigt. Hier zeigte sich klar, dass die Konferenzen von Ferrara über das Fegfeuer und die angrenzenden Fragen, sowie die Konzilsitzungen von Ferrara über das Symbolum gute Vorarbeit geleistet hatten. Die Abwehr des Palamismus wurde in der Formel über die Letzten Dinge geleistet.

Die Erörterung der Formel über die Hl. Eucharistie wurde leichter, als die Lateiner auf die Einreihung des Lehrpunktes über die Konsekrationsworte in die Unionsbulle verzichtet und sich mit einer mündlichen Erklärung der Griechen begnügt hatten. Schwieriger gestalteten sich die Beratungen betreffs der Primatsstelle. Der Jurisdiktionsprimat des Papstes auch gegenüber den Patriarchen und den allgemeinen Konzilien musste klar und entschieden verteidigt worden.

Der Aufbau der zwei Reden des Johann von Montenigro war eine Erklärung des Wortlautes der Primats-Formel (erste Rede), und eine Antwort auf Schwierigkeiten der Griechen (zweite Rede).

Die Beweise waren der hl. Schrift, den Kirchenvätern, den Konzilien entnommen. Jedoch stützte er sich auch auf mehrere von Pseudo-Isidor stammende Schreiben. Kein rechtlich und geschichtlich denkender Gelehrter wird ihm daraus einen Vorwurf machen können, wie es leider von den Gegnern des Vatikanischen Konzils geschah.

Der äussere Verlauf der zwei Reden des Torquemada war folgender. Gemäss dem Wortlaut der Formel über die Eucharistie erklärte er die Materie und Form des Altarsakramentes.

Seine Beweisquellen waren die hl. Schrift und die Kirchenväter. Er führte auch Konvenienzgründe an, nach dem Vorbild des hl. Thomas von Aquin, den er einmal zitierte. Auch gab er auf die Schwierigkeiten der Griechen besondere Antwort.

Ungefähr vom 21. bis 26. Juni 1439 wird eine neue Art der Beratungen vorbereitet, ein Neben- und Ineinander von Deputationssitzungen und Synodalsitzungen. Auch die ersteren Sitzungen waren auf neuer Grundlage errichtet, es gehörten ihnen je sechs Griechen und je sechs Lateiner an. Die gesamte Neuregelung ging auf einen Vorschlag des byzantinischen Kaisers zurück; der Papst gab gern seine Zustimmung zu jenem Plan. Wie der Erfolg bewies, war es ein glücklicher Gedanke.

Die erste gemeinsame Deputationssitzung fand am 26. Juni statt. Sie stand unter Leitung des Papstes und des Kaisers. Zu gleicher Zeit waren die andern Synodalen, die Griechen gesondert von den Lateinern, in zwei Sälen des Apostolischen Palastes. Es sollte so ermöglicht werden, bei den in der Deputationssitzung auftauchenden Schwierigkeiten mit den übrigen Mitgliedern des Konzils in Fühlung zu treten.

Am folgenden Tag tagten eine griechische Vollsynode und eine lateinische Vollsynode, die mit einander durch Abgesandte verhandelten und noch am gleichen Tag zu einem günstigen Endergebnis kamen.

Die Rede des Kardinal Cesarini in der lateinischen Synode am 27. Juni 1439 gab einen Gesamtüberblick über die verschiedenen Stufen der Beratungen in Ferrara und Florenz bis zur glücklichen Einigung. Er gab die vier Formeln von neuem bekannt, über die inzwischen in den Gruppenberatungen die Einigung erzielt worden war, wies auch darauf hin, dass die Griechen vor der öffentlichen Konzilsitzung eine Erklärung über die Worte der hl. Wandlung abgeben würden.

Der Papst lobte das Werk, das in den Gruppenberatungen geleistet worden war, und liess dann abends um 8 Uhr von den lateinischen Synodalen eine Abordnung von 12 Mitgliedern wählen, die mit ebensovielen Griechen den endgültigen Text der Unionsbulle auf Grundlage der obengenannten vier Formeln und des schon am 8. Juni vereinbarten Artikels festlegen sollten.

Diese neuen Gruppenberatungen dauerten acht Tage lang und fanden täglich zweimal statt. Am 4. Juli früh war die Unionsbulle im Kreis der gemeinsamen Abordnung angenommen.

Eine lateinische Synode am 4. Juli abends, in welcher der lateinische und griechische Text der Bulle verlesen und vom Papst belobt wurde, die Unterzeichnung der Bulle durch die Lateiner und Griechen am 5. Juli, die Erklärung der Griechen über die Worte der hl. Wandlung am 5. Juli, waren die letzte Vorbereitung der öffentlichen Konzilsitzung. Diese fand am 6. Juli statt und verkündete rechtskräftig die Einigung der byzantinischen Kirche mit der römisch- katholischen Mutterkirche.

Wer den gesamten Verlauf des Konzils vom 8. Januari 1438 bis zum 6. Juli 1439 im Licht der Quellen beachtet, wird anerkennen müssen, dass die römisch- katholische Kirche sich ernst bemühte, um auf der Grundlage der hl. Schrift und der Überlieferung die Einigung herbeizuführen. Ihre Opfer waren mühevolle Sitzungen, geduldiges Ausharren, mutiges Zugreifen, oder auch kluges Nachgeben bei verwickelten Ereignissen der Konzilsgeschichte, dazu Abwehr der von Seiten des Baseler Konzils gemachten Angriffe und mühevolle Verhandlungen mit abendländischen Regierungen, auch finanzielle Lasten (1) zum Unterhalt sämtlicher Byzantiner und mehrerer lateinischer Synodalen und Konzilstheologen, ernstes Studium und praktisches Verwerten der Theologie. Auch die byzantinischen Synodalen brachten nicht wenige Opfer, wie der Papst wiederholt lobend anerkannte.

Sämtliche Konzilsmitglieder waren überzeugt, dass ohne den Segen Gottes die schon mehrere Jahrhunderte dauernde Kirchentrennung nicht behoben werden könne. Daher finden wir in den amtlichen Berichten des Konzils nicht wenige Belege (2), die dartun, dass das Gebetsleben und vor allem das hl. Messopfer einen Ehrenplatz inmitten der schweren

(1) A. Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV. zur Geschichte des Florentinums*, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 14 (1893) 38–66.

(2) G. Hofmann S. I., *La preghiera nel Concilio di Firenze*, in *Vita cristiana* 10 (1938) 128–133; vgl. auch ebenda: *I Beati e Santi del Concilio di Firenze*.

Konzilsarbeit hatte. Das Konzilsdekret vom 6. Juli, das nach dem feierlichen Hochamt des Papstes verkündet wurde, bekannte feierlich:

Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, Christe, fons misericordiarum, qui tantum boni sponsae tuae catholicae ecclesiae contulisti, atque in generatione nostra tuae pietatis miracula demonstrasti ut enarrent(1) omnes mirabilia tua.

Σοὶ αἶνος, σοὶ δόξα, σοὶ πρέπει εὐχαριστία, Χριστέ, πηγὴ οἰκτιρμῶν, ὃς τοσοῦτον ἀγαθὸν τῇ νύμφῃ σου τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ κεχάρισαι, κἂν τῇ ἡμετέρᾳ γενεᾷ τὰ τῆς εὐσπλαγχνίας σου ἔδειξας θαύματα.

2.

Erste Sondersitzung der Griechen.

30. März 1439.

Patriarch, Isidor von Kiew, Bessarion, Eugenikos.

Praktika: Mansi 31 A: 885 A–8 B; Nickes 272-4.

Am Montag der Karwoche 1439 liess der Patriarch von Konstantinopel die griechischen Metropoliten, Geistlichen, Mönche, und mehrere Laien in seine Wohnung (Palazzo Ferrantini, heute Marzichi-Lenzi) kommen. Er gab hier den Versammelten vom Wunsch des Papstes Kenntnis, es möchte das Konzil vom Florenz bald zum glücklichen Ende kommen und es möchten die Griechen darüber Beratung halten, ob sie es vorzögen, einen Weg der kirchlichen Einigung bis Ostern ausfindig zu machen oder sich zur Reise in die Heimat zu rüsten. Diese klare Fragestellung schied die Geister. Die einen, die für die Einigung Sinn und Herz hatten, bekamen neuen Eifer, die andern, die gegen einen Anschluss an die römisch-katholische Kirche gesinnt waren, wurden noch hartnäckiger. Zur ersteren Gruppe gehörten Isidor von Kiew und Bessarion von Nikaia, zur letzteren die Metropoliten von Ephesos, Herakleia, und Monembasia. Besonders erregte der Ausspruch des Ephesiners Eugenikos, die Lateiner seien Irrgläubige (Häretiker), den Unwillen Bessarions. Dieser wies darauf hin, dass zwischen den vom gleichen hl. Geist erleuchteten Heiligen der abendländischen Kirche und jenen der morgenländischen kein

(1) Vgl. Tob. XII 20.

Zwiespalt herrschen könne, auch aus dem gegenseitigen Vergleich ihrer Schriften könne ihre Einheit in der Lehre bewiesen werden. Eugenikos stellte daraufhin die Frage: wer kann das feststellen, wenn ihre Schriften verfälscht worden sind? Bessarion hielt diese skeptische Auffassung für unberechtigt. Das Ergebnis der Sondersitzung war die Spaltung der Griechen in zwei Parteien.

3.

Zweite Sondersitzung der Griechen.

1. April 1439

Patriarch, Antonios von Herakleia, Dorotheos von Mitylene, Bessarion.

Praktika: Mansi 31 A: 888 C-9 A; Nickes 274–5.

In der Wohnung des Patriarchen kamen die Griechen am Morgen des Mittwochs in der Karwoche wieder zusammen. Der Patriarch stellte die Frage: « habt ihr etwas vorzubringen? ». Der Metropolit von Herakleia wollte jede Wiederaufnahme einer Erörterung vermeiden, wurde aber von seinem Amtsbruder Dorotheos von Mitylene bekämpft, der mit Nachdruck auf einen lateinerfreundlichen Text des hl. Maximos (1) hinwies. Bessarion trat für dieselbe Ansicht ein, und brachte andere Beweise vor, die die Formel διὰ τοῦ Υἱοῦ bezeugen, z. B. Tarasios (2). Auf diese Bemerkungen hin ordnete der Patriarch an, dass die Beweisstellen schriftlich niedergelegt und am 2. April öffentlich verlesen würden, und dass so einem Beschluss der griechischen Synode der Weg geebnet würde. Die Versammlung stimmte dem Vorschlag des Patriarchen zu.

4.

Dritte Sondersitzung der Griechen.

2. April 1439.

Patriarch.

Praktika: Mansi 31 A: 889 A; Nickes 275.

Die Sitzung des Gründonnerstags beschränkte sich auf die Mitteilung des Patriarchen, dass der Kaiser auf die Kunde von den Vorgängen der gestrigen Sitzung eine Tagung für

(1) Migne PG 91: 136 A–B.
(2) Mansi 12: 1121 D.

den Karsamstag wünsche; so sei es diesem möglich, zu erscheinen. Die Synodalen waren damit einverstanden. Aber die geplante Karsamstagssitzung kam nicht zustande, weil der Patriarch so schwer erkrankte, dass ihm gerade an jenem Tag die hl. Ölung feierlich gespendet wurde.

5.

Vierte Sondersitzung der Griechen.

10. April 1439.

Synodalbeschluss.

Praktika: Mansi 31 A: 889 B–C; Nickes 275.

Am Freitag der Osterwoche abends trafen sich die Griechen beim Kaiser (Palazzo Peruzzi, heute Buoncompagni) und beschlossen eine Botschaft an den Papst. Diese bezog sich auf folgende Punkte: 1. Die Griechen werden sich nicht mehr an öffentlichen Erörterungen mit den Lateinern beteiligen. 2. Die Griechen bitten, einen andern Weg zur Einigung ihnen vorzuschlagen. 3. Wenn sich kein anderer Einigungsweg finden sollte, werden sie ihren alten Standpunkt aufrecht halten.

Sie wählten vier ihrer Leute aus, die dem Papst jenen Beschluss melden sollten; es waren die Metropoliten Bessarion und Isidor und die Geistlichen der Hagia Sophia Michael Balsamon und Silvester Syropoulos.

6.

Fünfte Sondersitzung der Griechen.

11. April 1439.

Erörterung über vier Vorschläge des Papstes.

Praktika: Mansi 31 A: 889 C–93 C; Nickes 275–8.

Die Sitzung am Samstagabend der Osterwoche in der Wohnung des Kaisers war ausgefüllt vom Bericht der obengenannten griechischen Abgesandten über ihre Audienz beim Papst und den Erörterungen der Synodalen über die ihnen soeben mitgeteilte Rede des Papstes. Dieser hatte nach einer kurzen Einleitung über seinen Unionseifer und die Säumigkeit der Griechen folgende Gedanken entwickelt: 1. Seid ihr mit unsern Beweisen zum Ausgang des hl. Geistes einverstanden? Wenn nein, so sagt uns, gegen welchen Punkt ihr Zweifel hegt, und warum ihr jenes Dogma nicht annehmet! 2. Wenn

ihr andere Beweisstellen gegen uns habt, so zeigt sie uns vor! 3. Habt ihr starke Beweisgründe dafür, dass euer Dogma besser und frömmer als das unsrige ist? 4. Wenn ihr auf diese drei Vorschläge nicht eingeht, so lasst uns gemeinsam in die Kirche kommen und unter Eid verprechen, das anzunehmen, was die grössere Zahl der Synodalen beschliesse!

Die Griechen waren zunächst verblüfft, als sie in der Synode durch ihre Vertreter diese Vorschläge des Papstes vernahmen; sie hatten aber nichts dagegen einzuwenden, wenn sie auch den vierten Punkt als bisher nicht üblich ansahen. Dann erhob sich Dorotheos von Mitylene und mahnte seine Landsleute zur Einigung mit der lateinischen Kirche; denn das Dogma der Lateiner sei fromm und erweisbar aus den Schriften der Kirchenväter. Niemand widersprach ihm. Nur der Kaiser wünschte, dass die Seinen zu einem der vier obigen Punkte sich vor dem Papst äussern sollten, in Form der Verteidigung des griechischen Standpunktes. Gregorios Mammas aber, des Kaisers Beichtvater und Stellvertreter des Patriarchen von Alexandrien, meinte, es gezieme sich nicht, verteidigen zu wollen, was unvernünftig oder lügnerisch sei; damit spielte er auf die Anklage des Markos Eugenikos an, der die Schriften der Lateiner als verfälscht bezeichnet hatte. Schliesslich einigten sich der Kaiser und die Synodalen dahin, dass die vier Abgesandten von neuem beim Papst vorsprechen sollten; sie sollten ihm die vom Kaiser formulierte Erklärung überbringen. Diese besagte, dass beide Teile ihr Symbol behalten sollten, die Griechen ohne den Zusatz *Filioque*, die Lateiner mit der Formel *Filioque*. Statt der Erörterungen möge ein anderer Weg zur Einigung vorgeschlagen werden, sonst seien die Griechen willens, in ihre Heimat zurückzukehren.

7.
Audienz beim Papst.
12. April 1439.

Eine Verhandlung zwischen Kardinälen und der griechischen Synode wird in Aussicht gestellt.

Praktika: Mansi 31 A: 893 C–D; Nickes 278.

Am Sonntag, 12. April, wurde die griechische Abordnung zur Audienz beim Papst vorgelassen. Dieser hörte die Erklä-

rung der Griechen an, und erklärte seinerseits, er wolle zur Synode der Griechen in Gegenwart des Kaisers Kardinäle senden.

Diese kamen jedoch erst nach drei Tagen, am Mittwoch, 15. April. Es waren Condulmer, Cesarini, Capranica; mit ihnen erschienen ungefähr zehn Bischöfe, und einige Gelehrte und Ordensleute.

In der Zwischenzeit, am 13. und 14. April, hielt Bessarion seine grosszügige Rede über die Notwendigkeit der Kircheneinigung. Nach ihm sprach der Laie Georgios Scholarios, der spätere Patriarch; auch er empfahl in seinen drei Reden die Wiedervereinigung der lateinischen und byzantinischen Kirche.

8.

Bessarion.

13.-14. April 1439.

Aufforderung zur Kircheneinigung.

Praktika: Mansi 31 A: 893 E-964 E; Nickes 420-61; Migne PG 161: 559-66.

Eine ausführliche Inhaltsangabe dieser vor den Griechen gehaltenen Rede findet sich bei Mohler (1); auf ihn sei hier verwiesen. In neun Abschnitten (2) legte Bessarion seinen Landsleuten die Gründe dar, die sie zur kirchlichen Einigung mit den Lateinern bewegen sollten. Jetzt sei ein ökumenisches Konzil (cap. I), die abendländischen und morgenländischen Kirchenlehrer stimmten notwendig überein (cap. II), scheinbare Widersprüche zwischen ihnen seien lösbar (cap. III); denn dunkle Stellen seien durch klare zu erklären (cap. IV), die Fassung der Väter: δι' Υἱοῦ sei sachlich gleichbedeutend mit ἐκ Υἱοῦ (cap. V, VI), Beweise für das *Filioque* aus orientalischen Kirchenvätern (cap. VII), Beweise für das *Filioque* aus den lateinischen Kirchenvätern (cap. VIII), Zurückweisung des Einwandes, dass die Schriften der lateinischen Kirchenväter verfälscht seien und nachdrückliche Aufforderung zur Wiedervereinigung (cap. IX). In seiner Rede suchte er von allem darzutun, dass die Aussprüche der griechischen Kirchenväter

(1) *Kardinal Bessarion.* I. Paderborn 1923. 159-65.

(2) Nach einer Einleitung.

mit denen der lateinischen übereinstimmen, dass insbesondere die Formel διὰ τοῦ Υἱοῦ inhaltlich dasselbe sage wie die abendländische *ex Filio*. Er brachte hiefür die Zeugnisse aus Pseudo-Dionysius, Athanasius, Epiphanius, Basilius, Gregor von Nyssa. Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien, Johannes Damascenus, Joh. Chrysostomus und Tarasius heran. Den Einwand, dass die Lateiner die Schuld an der Kirchentrennung hätten, weil sie ohne Beschluss eines allgemeinem Konzils das Symbol durch die Formel *Filioque* vermehrt hätten, löst er auf folgende praktische Weise. Jetzt sei ein allgemeines Konzil, jetzt hätten seine Landsleute Gelegenheit, die Frage des Ausganges des hl. Geistes vorurteilslos zu prüfen und die Beweggründe der Lateiner zu erwägen.

Wer die von Bessarion vorgetragenen Texte mit den früheren Reden des Johann von Montenigro vergleicht, wird mühelos die Übereinstimmung beider Gelehrten feststellen können und zugleich das Schlussurteil unterschreiben können, dass die bisherigen öffentlichen Konzilserörterungen trotz der Gegenbeteuerungen des byzantinischen Kaisers nicht nutzlos verlaufen sind.

9.

Georgios Scholarios.

Mitte April 1439.

Aufforderung zur Kircheneinigung.

Praktika: Mansi 31 A: 1061 B-1120 B; 31 B: 1122 A-1203D; Nickes 331–419.

Petit-Siderides-Jugie, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*. I. Paris 1928. 295–372.

Am 14. April begann Scholarios seine drei Reden (¹) in der griechischen Synode vorzutragen; diesen liess er am 30. Mai seine Erklärung für *Filioque* folgen. Ob die drei Reden um Mitte April den Griechen vorgelegt wurden, kann nach Jugie nicht sicher entschieden werden; er neigt der Ansicht zu, dass sie erst am 30. Mai schriftlich der Synode eingehändigt wur-

(¹) Die Begleitworte in Form eines Briefes an das Konzil: Petit 295-6. Sie sind Ausdruck der Entschuldigung und zugleich Bitte um gütige Aufnahme seiner Reden.

den. Wir schliessen uns dem sachkundigen Urteil des gelehrten Assumptionistenpaters an und weisen auch auf die von ihm gebotene Inhaltsangabe und Kennzeichnung jener drei Reden hin (1). Diese betonen die Notwendigkeit der Kircheneinigung, beweisen sie aus den lateinischen und griechischen Kirchenvätern und stellen sie zugleich als vaterländische Pflicht hin (erste Rede); ferner kennzeichen sie die Kircheneinigung, diese müsse eine wahre, dogmatische sein (zweite Rede); sie erblicken das Haupthindernis der wahren Kircheneinigung in einer falschen Scham oder Menschenfurcht, die vor einer Änderung der früheren Geisteshaltung zurückschrecke (dritte Rede); endlich weisen sie auf einen Weg zur wahren Kircheneinigung hin, man müsse zu den Quellen vordringen, d. h. zur hl. Schrift und den Kirchenvätern.

Eine Bemerkung sei hier angefügt. Die drei Reden des Scholarios sind äusserst arm an Zitaten aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, obwohl ihr Verfasser selber auf die Notwendigkeit dieser Beweisquellen hingewiesen hatte. Die Erklärung dieses Mangels liegt wohl in folgender Tatsache. Die gründliche Beweisführung des Johann von Montenigro, die auch zum grossen Teil von Bessarion in seiner Rede am 13. und 14. April übernommen worden war, ersparte dem Scholarios eine erneute Darlegung der von seinen Vorrednern gebotenen Texte.

10.

Vorberatung zwischen Lateinern und Griechen.

15. April 1439.

Gruppenberatungen werden vereinbart.

Praktika: Mansi 31 A: 968 A-72 A; Nickes 278-81.
Syropoulos VIII, cap. 12: Creyghton 234.

Als am Mittwoch nach dem Weissen Sonntag die Griechen mit dem Kaiser in der Wohnung des kranken Patriarchen wieder zusammengekommen waren, trafen auch die oben erwähnten drei Kardinäle mit einer kleinen Anzahl von Bischöfen und Gelehrten ein. Kardinal Cesarini ergriff das Wort; er erinnerte an die früheren gegenseitigen Verträge, wonach

(1) Petit S. xlix–l.

wöchentlich wenigstens zwei öffentliche Erörterungen zwischen Lateinern und Griechen stattfinden sollten, beschwerte sich über die Nachlässigkeit der letzteren, und forderte sie auf, wiederum die Konzilsitzungen aufzunehmen; denn diese seien der einzige erfolgversprechende Pfad zur Kircheneinheit. Der Kaiser aber vertrat in seiner Antwort einen andern Standpunkt. Er wollte nichts von öffentlichen Konzildisputationen wissen. Auch ein Kranker, meinte er, werde nicht immer auf die nämliche Weise behandelt. Daraufhin betonte der Kardinal von neuem, dass die Griechen ihr Wort nicht gehalten hätten, legte den vom Kaiser ausgesprochenen Vergleich (ärztliche Behandlungsweise des Kranken) in anderm Sinn aus, und erklärte endlich, man müsse solange Unterredungen gegenseitig führen, bis die Wahrheit gefunden würde; einen andern Weg zur Einigung gäbe es nicht. Der Kaiser blieb auf seinem ablehnenden Standpunkt, machte aber nach einer neuen Einrede Cesarini's den Vorschlag, es möchten von jeder Seite zehn zu acht Sitzungen zusammenkommen. Auch unterbreitete er am 17. April seinen Plan dem Papst. Dieser war damit einverstanden. Es wurde nun von beiden Seiten eine Zehnerkommission aufgestellt. Zu der lateinischen gehörten zwei Kardinäle, zwei Erzbischöfe, zwei Äbte, zwei « Philosophen » und zwei Priester. Zur griechischen berief der Kaiser Metropoliten, darunter Antonios von Herakleia, Markos von Ephesos, Isidor von Kiew, Dositheos von Monembasia, Metrophanes von Kyzikos, Bessarion von Nikaia. Unter der Lateinern war sicher Kardinal Cesarini, und wahrscheinlich Ambrosios Traversari und Johann von Montenigro.

11.

Erste gemeinsame Gruppensitzung.

Nach Mitte April 1439.

Brief des hl. Maximos.

Praktika: Mansi 31 A: 972 B–D; Nickes 281.

G. Hofmann S. J., *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de processione Spiritus Sancti*, in *Acta Academiae Velehradensis* 13 (1937).

In der ersten gemeinsamen Gruppensitzung der Lateiner und Griechen legten die zehn griechischen Metropoliten den

Brief des hl. Maximos (1) an Marinos als Unionsgrundlage den Lateinern vor. Sie legten Nachdruck auf die Worte des hl. Maximos, dass Gott Sohn nicht αἰτία des hl. Geistes sei. Die lateinische Abordnung erklärte, dass auch sie den Sohn nicht als προκαταρκτικὴ αἰτία (principium primordiale) des hl. Geistes ansehe; denn diese sei der Vater. Sie trete ebenfalls für die Einheit der göttlichen Natur, für die Homousie der drei göttlichen Personen ein, bekenne aber gleichzeitig den Ausgang des hl. Geistes « durch den Sohn », oder seinen Ausgang « auch aus der Hypostase des Sohnes ». Was Maximos als Ansicht der lateinischen Kirchenväter bezeichne, sei Lehrgut des Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und der übrigen, die in ihren Schriften klar bekennen, dass der hl. Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Mit dieser Kundgebung der lateinischen Abgesandten schloss die Sitzung.

12.

Zweite gemeinsame Gruppensitzung.

Am Tag nach der ersten.

Über Tarasios.

PRAKTIKA: MANSI 31 A: 972 D–E; NICKES 281–2.

In der zweiten gemeinsamen Gruppensitzung der Lateiner und Griechen legten letztere die Lehrformel des Patriarchen Tarasios (2): « Der hl. Geist geht vom Vater durch den Sohn aus » als Brücke der kirchlichen Einigung vor. Die Lateiner stellten jedoch die Frage: Fällt der Ausdruck διά inhaltlich mit dem Wort ἐκ zusammen oder nicht? Die Antwort der Gegenseite war: « nein ». Dies gab den Lateinern Grund, die ihnen angebotene Unionsformel abzulehnen. Sie schlugen vielmehr diese Fassung vor: « Der hl. Geist geht vom Vater und Sohn als einem Prinzip (der Hauchung) und in einem einzigen Akt (der Hauchung) hervor ». Die Griechen nahmen diese Erklärung nicht an, ja sie sträubten sich, an weiteren gemeinsamen Gruppensitzungen teilzunehmen; hielten aber noch drei Sondersitzungen unter sich ab, um zu neuen schriftlichen Erklärungen der Lateiner Stellung zu nehmen.

(1) MIGNE PG 91: 136 A–B.
(2) MANSI 12: 1121 D.

13.

Erste Sondersitzung der Griechen.

29. April 1439.

Beratung über die erste schriftliche Erklärung der Lateiner.

Praktika: Mansi 31 A: 972 E-973 C; Nickes 282-3.

Die erste Sondersitzung der Griechen fand im Haus des erkrankten Kaisers statt. Auch der Patriarch war in ihrer Mitte. Gegenstand der Erörterung war die erste schriftliche Erklärung der Lateiner *a*) über den Vater als das Urprinzip der Trinität: « unam novimus causam (principium) et radicem et fontem divinitatis, Patrem »; *b*) über die einzige aktive Hauchung, durch die Gott Vater und Sohn den hl. Geist hervorbringen: « nos unum principium profitemur, Patris et Filii actionem et productivam potentiam, et non dicimus: Spiritus Sanctus etiam ex Filio tamquam ex alio principio et alia causa procedit... sed duas personas dicimus et unam actionem et unam potentiam productivam et unum, quod ex substantia et persona Patris et Filii producitur »; *c*) über die Berechtigung des *Filioque* im Symbolum.

Die Griechen gerieten unter sich in Zwiespalt ob dieser Erklärung; es fehlten unter ihnen jedoch nicht solche, die zur ruhigen Betrachtung mahnten: « Prüft genau die Schrift (der Lateiner)! ». Eine Antwort auf die Kundgebung der Lateiner kam indes noch nicht zustande.

14.

Zweite und dritte Sondersitzung der Griechen.

2.–3. Mai 1439.

Beratung über die zweite schriftliche Erklärung der Lateiner.

Praktika: Mansi 31 A: 973 D 977 C; Nickes 283-5.

Eine zweite Denkschrift der Lateiner wurde den Griechen zwei Tage nach der ersten Sitzung überreicht. Diese Erklärung war eine genaue Fassung der Trinitätslehre. Sie betonte die Einheit der göttlichen Natur oder die Homousie

der göttlichen Personen, den Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn als einem Prinzip. Sie befasste sich auch mit der Frage, welcher Unterschied zwischen der Natur und den drei Personen obwalte; sie verneinte den realen Unterschied und bejahte den virtuellen (1) Unterschied. So wurde die Irrlehre einer « Quaternität » und des Sabellianismus abgewiesen. Endlich wurde in der Kundgebung der Lateiner die Berechtigung des *Filioque* im Symbolum von neuem ausgedrückt.

Zu dieser Denkschrift nahmen die Griechen unter Leitung ihres Patriarchen in den zwei Sondersitzungen am 2. und 3. Mai Stellung. Sie nahmen besonders daran Anstoss, dass die Lateiner auch den Sohn αἰτία des hl. Geistes genannt hatten. Endlich rangen sie sich mit Ausnahme von vier Metropoliten und zwei Geistlichen zu folgender Erklärung durch, deren schriftliche Festlegung sie unter Vorbehalt eventueller künftiger Auslegungen den Lateiner sandten.

« Weil die Lateiner den Vater als ein Prinzip des Sohnes und Geistes bekennen, und unsere Meinung darüber vernehmen wollen, sagen auch wir (folgendes) aus:

Wir bekennen den Vater als Quelle und Wurzel des Sohnes und Geistes, und als gottentstammte Blüten (bezeichnen wir) den Sohn und den Geist des Vaters, gemäss dem Cyrillus, dem ersten Konzil, Basilius d. Gr., und wir erklären (folgendes).

Der Sohn lässt hervorsprudeln, entquellen, entspringen den Geist, und der hl. Geist geht hervor auch aus dem Sohn, und wird entsandt und ergossen (aus ihm) ».

Die Lateiner waren mit dieser Erklärung nicht zufrieden. Sie kam ihnen zu unklar und zu bildhaft gesprochen vor. Der ewige Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn als einem Hauchprinzip schien ihnen nicht klar und unzweideutig darin ausgesprochen. Diese Formel konnte nach dem Urteil der Lateiner auch von der zeitlichen Sendung des hl. Geistes durch den Sohn am Pfingstfest, die nicht in Frage stand verstanden werden. Die Lateiner wünschten daher nähere,

(1) Dieser Ausdruck fehlt in der Erklärung, aber der Zusammenhang legt klar nahe, dass die Worte: λόγῳ μόνῳ καὶ ἐπινοίᾳ nicht den rein logischen Unterschied (distinctio rationis ratiocinantis) bezeichnen.

Erklärungen zur obigen Denkschrift der Griechen. Sie stellten zwölf Fragen [1] an die Griechen und drängten auf eine klare Stellungnahme hin. Doch diese verweigerten die ersehnte schriftliche Antwort. Es mussten erst langwierige Verhandlungen geführt werden, bis die Griechen in dieser Angelegenheit eines besseren belehrt nachgaben.

15.
Kaiser und Papst.
13.-24. Mai 1439.

Zwei päpstliche Audienzen des Kaisers. Kardinal Cesarini, Patriarch, griechische Synode, päpstliche Abordnung von drei Kardinälen.

Praktika: Mansi 31 A: 977 C-81 E; Nickes 285-8.

Der kranke Kaiser, von der missmutigen Stimmung der Seinen unterrichtet, versprach ihnen, durch eine persönliche Besprechung mit dem Papst die Unionsangelegenheit voranzubringen; er wartete nur noch, bis er wieder genesen war, nämlich bis zum 13. Mai. An diesem Tag gewährte ihm der Papst Audienz, verschob aber seine Antwort auf die ihm auch schriftlich überreichte Erklärung des Kaiser bis auf Freitag, den 15. Mai.

An diesem Tag liess er im Apostolischen Palast dem Kaiser durch Kardinal Cesarini entgegnen, dass er, der Papst, öfters von den Griechen die Wiederaufnahme der öffentlichen Erörterungen gewünscht habe, aber bis jetzt umsonst. Sein zweiter Wunsch, von den Griechen Erklärungen zu ihrer (zweiten) Denkschrift zu erhalten, sei ebenfalls bis heute unerfüllt geblieben.

Der Kaiser erwiderte, er sei nicht Herr der griechischen Synode, er wolle keine kirchliche Einigung durch Gewalt erzwingen. Freiwillig habe die Synode jene Denkschrift den Lateinern gesandt. Diese sei klar und sie bedürfe keiner Erläuterung.

Der Kardinal gab ihm zu verstehen, dass mehrere Ausdrücke der griechischen Denkschrift von dem zweiten Ausgang

(1) Hofmann, in *Acta Academiae Velehradensis* 13 (1937) 237-41.

des hl. Geistes (d. h. der zeitlichen Sendung) sprächen, während die Lateiner von den Griechen Erklärungen im Einklang mit der Lehre der Kirchenväter wünschten.

Von diesen zwei Unterredungen zwischen dem Papst bezw. seinem Stellvertreter Kardinal Cesarini und dem Kaiser erhielt der Patriarch Mitteilung durch den Kaiser selber. Der Patriarch gab die Kunde an seine Metropoliten weiter, die er für den 17. Mai in seine Wohnung beschieden hatte.

Vier Tage später, am 21. Mai, erbat der Kaiser vom Papst neue Massnahmen zur Beendigung der Unionsfrage. Dieser sandte zu ihm die drei Kardinäle Condulmer, Cesarini, Capranica, und drückte von neuem seinen Wunsch aus, es möchten von Seite der Griechen Erklärungen zu ihrer (zweiten) Denkschrift gegeben werden, insbesondere zum Ausdruck διά. Der Kaiser aber weigerte sich, diesen Wunsch des Papstes zu erfüllen. Er meinte, eine Einigung werde stattfinden, wenn die Lateiner die griechische Denkschrift ohne weiteres annehmen würden.

Am folgenden Tag kamen die Kardinäle wieder zum Kaiser, erreichten aber auch diesmal keine günstige Antwort.

Am Pfingstfest abends, 24. Mai, bekam der Kaiser eine von ihm erbetene Audienz beim Papst. Dieser lobte den früheren Eifer des Kaisers, gab aber seiner Trauer Ausdruck, dass das Werk der Kircheneinigung jetzt gehemmt würde. Er wolle wissen, worin das Hindernis liege. Der Kaiser sagte, es herrsche Zwiespalt unter den Seinen, und diese Zwietracht verhindere, dass Erklärungen zur griechischen Denkschrift abgegeben würden. Auch wolle er keinen tyrannischen Druck auf die Synode der Griechen ausüben. Nunmehr richtete der Papst an den Kaiser die Bitte, er möchte die griechischen Synodalen zu ihm (dem Papst) kommen lassen.

16.

Päpstliche Audienz der griechischen Bischöfe.

27. Mai 1439.

Papstrede, vier unionseifrige Metropoliten.

Praktika: Mansi 31 A: 981 E-5 E; Nickes 288-90.

Am Mittwoch der Pfingstwoche, 27. Mai, hatten die griechischen Bischöfe Audienz beim Papst. Dieser war von neun

Kardinälen und vielen lateinischen Bischöfen umgeben. Der griechische Patriarch, durch Krankheit verhindert, fehlte.

Der Papst legte in seiner Rede vor dieser Versammlung auseinander, welch grossen Unionseifer er bisher gehabt hätte und noch habe, beklagte sich über die Saumseligkeit der Griechen, die doch früher um der Union willen die beschwerliche Meeresfahrt unternommen hätten. Die Kircheneinheit, so fuhr er fort, würde ihnen geistlichen und zeitlichen Segen bringen.

Die Griechen erwiderten, dass grosse Werke viel Zeit und viele Überlegung verlangen würden. Die päpstliche Audienz hatte wenigstens den Erfolg, dass von da ab eine Gruppe der Metropoliten mit dem Patriarchen tatkräftiger im Kreis der Ihrigen für die Kircheneinheit sich einsetzten.

Der Patriarch, vom Verlauf der päpstlichen Audienz genau unterrichtet, sandte noch am gleichen Tag zum Kaiser die vier unionswilligen Metropoliten Bessarion, Isidor, Methodios (von Lakedaimonia), Dorotheos, (von Mitylene), um ihm über ihre Eindrücke von den Papstworten Bericht zu erstatten.

Bei dieser Gelegenheit sagten sie freimütig zum Kaiser: « Wenn Euere kaiserliche Majestät die Einigung abweist, werden wir sie annehmen ». Diese offene Rede gewann den Kaiser für einen tätigen Eifer, so dass er schon für den folgenden Tag eine griechische Synode einberief.

17.
Drei Synoden der Griechen.
28.–30. Mai 1439.

Kaiser, Isidor, Bessarion, Dorotheos (Mitylene), Georgios Scholarios, Erklärung des Patriarchen und fast aller Bischöfe für *Filioque*.

Praktika: Mansi 31 A: 985 E-97 E; Nickes 291-8.

Am Donnerstag der Pfingstwoche, 28. Mai, kam die Synode der Griechen in der Wohnung des Patriarchen zusammen; der Kaiser war anwesend. Er hielt eine mehr allgemein gefasste vaterländische und religiöse Rede, um für die Kircheneinheit Stimmung zu machen. Die weit überwiegende Mehrheit der Versammlung war mit dem Kaiser einverstanden.

Isidor von Kiew schlug nun vor, die Schriften der Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes vorlesen zu lassen.

Da der hl. Geist in den Kirchenvätern sprach, meinte er, sei Einheit der Lehre in ihren Schriften. Sein Vorschlag wurde von der Synode angenommen.

Bessarion verlas Stellen aus Epiphanius, Cyrillus von Alexandrien, die den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn bezeugen.

Dorotheos von Mitylene — diese Insel stand damals noch unter der lateinischen Herrschaft der Gattalusi — trug Stellen abendländischer Väter vor, die den Vater und Sohn als einziges Hauchprinzip bezeichnen und den Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn bekennen. Die Griechen nahmen fast einstimming die Zeugnisse der abendländischen Kirchenväter an und gaben auf Anregung des Kaisers amtlich ihre Stimme dafür ab.

Am folgenden Tag fand eine neue Synode statt. Wieder wurden Stellen der Kirchenväter, vor allem der griechischen, verlesen; Athanasius, Epiphanius, Basilius, Anastasius (Antiochenus) Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus werden eigens in den Praktika erwähnt. Weil die Lesung mehrere Stunden in Anspruch nahm, wurde auch am Nachmittag die zur Mittagszeit unterbrochene Sitzung fortgesetzt.

Am Samstag, 30. Mai, kamen die Synodalen wieder zum Patriarchen; auch der Kaiser fand sich ein. Die Synodalsitzung war dadurch gekennzeichnet, dass die Mehrzahl der Metropoliten feierlich die Erklärung abgab, dass die lateinischen und griechischen Kirchenväter in der Frage des Ausganges des hl. Geistes eins sind.

Die Abstimmung wurde durch eine Erklärung des Georgios Scholarios eingeleitet. Diese war eine klare und ausdrückliche Zustimmung zum *Filioque* in der doppelten Fassung: *ex Patre Filioque*, *ex Patre per Filium.*

Nach einer neuen Lesung von Väterstellen gab der Patriarch seine Erklärung ab. Diese gestand den zwei letztgenannten Formeln den gleichen Sinn zu, bevorzugte aber die Fassung: *ex Patre per Filium.*

Nach ihm sprach der Kaiser. Er wolle, sagte er, in seiner amtlichen Eigenschaft als Verteidiger der Kirche das annehmen, was diese ökumenische Synode (1) beschliessen werde.

(1) Damit meinte er das Konzil von Florenz, rechnete aber die griechische Sondersynode wahrscheinlich zu einem Teil des allgemeinen Konzils.

Nur machte er die zwei Vorbehalte, dass die Lateiner den Griechen keine Verpflichtung auferlegen, weder betreffs Zusatz zum Symbolum noch betreffs der Riten.

Isidor, Bessarion, Dorotheos von Mitylene gaben hernach in mehr oder wenig ausführlicher Form ihre Zustimmung zum *Filioque*. Ihnen schlossen sich die Metropoliten Methodios von Lakedaimonia, Nathanael von Rhodos, Makarios von Nikomedia, Kallistos von Dristra, Gennadios von Ganos, Matthaios von Melenikos, Gregorios Mammas in seiner Eigenschaft als Stellvertreter des Patriarchen von Alexandrien und der Klostervorsteher Pachomios an. Später folgten noch die Metropoliten Metrophanes von Kyzikos, Antonios von Herakleia zugleich in seiner Eigenschaft als zweiter Vertreter des Patriarchen von Alexandrien, und Dositheos von Monembasia, zugleich als Vertreter des Patriarchen von Jerusalem. Da der obengenannte Isidor von Kiew auch Vertreter des Patriarchen von Antiochien war, hatte man inzwischen alle griechischen Patriarchen auf das *Filioque* festgelegt.

Als der Kaiser sah, dass das Unionswerk nunmehr fortgeschritten sei, liess er den Metropoliten Isidor beim Papst anfragen, was dieser an materiellen Hilfeleistungen verspreche.

18.
Päpstliche Unterstützung.
1.-2. Juni 1439.

Sechs Zusagen des Papstes.

Praktika: Mansi 31 A: 1000 A-C; Nickes 299.

Im Auftrag des Papstes versprachen die drei Kardinäle Condulmer, Cesarini, Capranica folgendes dem Kaiser, zu dem sie Isidor von Kiew am 1. Juni begleitet hatte:

1. Die Rückreise der Griechen wird vom Papst bezahlt.
2. Der Papst stellt dauernd dreihundert Soldaten zum Schutz der Stadt Konstantinopel.
3. Ebenso zwei Galeeren.
4. Die für Jerusalem bestimmten Schiffe (Pilgerfahrt) nehmen ihren Weg nach Konstantinopel ([1]).

([1]) Damit wird, wie Mohler bemerkt (S. 168) das Privileg verliehen, « dass die Wallfahrt nach Konstantinopel gleichbedeutend mit einer Pilgerreise nach dem hl. Grab gelten sollte ». Vielleicht wird damit der Gedanke

5. Der Papst wird dem Kaiser entweder zwanzig bewaffnete Schiffe für sechs Monate, oder zehn Schiffe für ein Jahr zur Verfügung stellen.

6. Der Papst bemüht sich um Bundesgenossen für den Kaiser.

Diese sechs Zusagen wurden schriftlich ausgefertigt. Drei Geldbanken, zu Venedig, Genua und Florenz wurden angewiesen, die nötigen Gelder bereitzustellen.

19.

Zwei Synoden der Griechen.

3.-4. Juni 1439.

Mündliche und schriftliche Erklärung für das *Filioque*.

Praktika: Mansi 31 A: 1000 D-1 C; Nickes 299-300.

Die griechischen Bischöfe und auch die Mönche, Geistlichen und Vertreter der Laien versammelten sich am 3. Juni mit dem Kaiser in der Wohnung des kranken Patriarchen.

Der Kaiser forderte jene seiner Landsleute auf, die noch nicht ihre Stimme zugunsten des *Filioque* abgegeben hatten, der Mehrheit beizutreten, die sich bereits für die Einigung ausgesprochen hatte.

Die Versammlung wünschte zunächst eine Erklärung ihres Patriarchen. Dieser gab sie und zwar im Sinn des *Filioque*. Die übrigen stimmten mit Ausnahme des Markos Eugenikos ebenfalls für den Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn.

In einer neuen Synode am 4. Juni wurde die am 3. Juni mündlich gegebene Zusage von den einzelnen schriftlich unterzeichnet. Wahrscheinlich steht die noch erhaltene schriftliche Erklärung des Laien Georgios Amirutzes (2) im Zusammenhang mit dieser Tagung. Drei Exemplare der synodalen Zustim-

---

der Kreuzzugsablässe ausgedrückt d. h. denen, die dem byzantinischen Kaiser im Kampf gegen die Türken beistehen, werden derselben geistlichen Gnadenerweise teilhaftig, die mit der Pilgerfahrt nach dem Hl. Land verbunden sind.

(2) M. Jugie A. A., *La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence*, in *Echos d'Orient* 40 (1937) 176-8.

mung zum *Filioque* wurden ausgefertigt; das eine wurde dem Papst am 5. Juni überreicht; die zwei andern blieben in Händen des Kaisers und des Patriarchen.

20.

Letzte Vorbereitungen des ersten Unionsartikels.

5.-8. Juni 1439.

Audienz beim Papste, gemeinsame Gruppenberatungen, Einigung im ersten Unionsartikel.

Praktika: Mansi 31 A: 1001 C-4 C; Nickes 300-2.

Santacroce: Giustiniani: 283-4; Mansi 31 B; 1660 A-1 A.

Die von den Griechen ausgefertigte Urkunde über den Ausgang des hl. Geistes wurde in Gegenwart des Papstes und der Kardinäle am 5. Juni verlesen und im allgemeinen gut aufgenommen. Es wurde nur noch bestimmt, dass am folgenden Tag von jeder Seite zehn gewählt würden, welche die endgiltige Fassung dieses ersten Unionspunktes vorbereiten sollten.

Die Beratungen der doppelten Zehnerkommission begannen schon am Vormittag des 6. Juni. Der Streit bewegte sich um die Stelle δι' Υἱοῦ; die Lateiner wünschten, dass dieser Ausspruch aus seiner zentralen Stellung (in der durch das Wort πιστεύομεν eingeleiteten Glaubensdefinition) anderswohin verlegt würde. Die griechische Abordnung stimmte schliesslich für den Vorschlag der Lateiner und erreichte auch die Zustimmung der griechischen Synode am 7. Juni.

Es wurden nun drei Exemplare der neuen Einigungsurkunde von den Griechen hergestellt, und eines davon am Montag früh, 8. Juni, dem Papst überreicht. Dieser zeigte sich über den Wortlaut zufrieden, und ordnete an, die Griechen möchten abends « um 20ʰ » zurückkehren. Es solle dann der lateinische und griechische Text öffentlich verlesen werden.

So geschah es. Der Papst billigte öffentlich den verlesenen ersten Unionsartikel, der die Übereinstimmung der Lateiner und Griechen im Dogma des Ausganges des hl. Geistes bekundete.

Der Papst erstattete von dieser erfreulichen Einigung dem Kaiser Meldung durch drei Abgesandten, die Bischöfe Fan-

tinus Valaresso von Kandia (Kreta) und Christoph Garatoni von Koron (Peloponnes) und den Theologen Thomas, wahrscheinlich Thomas von Sarzana, den späteren Papst Nikolaus V.

21.

Zu den andern Unionsfragen.

9-10. Juni 1439.

Papstrede, Päpstliche Denkschrift, Beratungen zwischen einer lateinischen und einer griechischen Gruppe.

Praktika: Mansi 31 A: 1004 C-8 C; Nickes 302-4.

Vor den vier Abgesandten der Griechen, den Metropoliten Isidor, Bessarion, Dorotheos von Trapezunt und Dorotheos von Mitylene sprach der Papst seine Freude über die vollzogene Einigung in einem Hauptpunkt der katholischen Lehre aus, und forderte sie auf, auch die andern Streitpunkte mit den Lateinern zu erwägen. Er nannte diese Lehrpunkte genau: 1. Letzte Dinge (Fegfeuer u. s. w.), 2. Primat des Papstes, 3. Materie der Eucharistie (Gesäuertes oder Ungesäuertes), 4. Form der Eucharistie (Wandlungsworte). Sofort begann die Erörterung zwischen der lateinischen und griechischen Abordnung.

Letztere äusserte sich zunächst zur dritten Frage, wie es auf ihre Anfrage von den Lateinern gewünscht worden war. Sie erklärte, dass zum Messopfer notwendig seien Waizen als Materie, ein geweihter Altar und der Priester; hingegen sei es gleichgültig, ob das Waizenbrot gesäuert oder ungesäuert sei.

Zur 1. Frage, nämlich über die Letzten Dinge, übergehend, erkannte sie im allgemeinen den Himmel, die Hölle, und eine Prüfungsstätte für die mittleren Seelen an, vermied es aber, genauere theologische Erklärungen über die Freuden des Himmels und die Strafen der Hölle abzugeben, in der Frage der « Prüfungsstätte » meinte sie, das dort angewandte Strafmittel könne das Feuer, der Schwefel, der Hagel, oder sonst ein Ding sein.

Zur 3. Frage, der « Epiklese », erklärten die griechischen Abgesandten, dass sie mit den Lateinern darin übereinstimmten,

dass die hl. Wandlung sich durch die Worte: *Das ist mein Leib* u. s. w. vollziehe, und dass die Anrufung des hl. Geistes nach den Wandlungsworten sich auf den würdigen Genuss des Fleisches und Blutes Christi durch den Priester und die Gläubigen beziehe.

Die Lehre vom Primat des Papstes wurde noch nicht erörtert. Hingegen wollten die Lateiner inzwischen von den Griechen eine Erklärung über das Wesen Gottes und seine Wirksamkeit haben. Aber die Gefragten erwiderten, diese Frage gehöre vor das Forum der griechischen Synode. Dann verabschiedeten sich die Griechen, und gaben ihrem Kaiser Bericht über die ganze Sitzung.

Am folgenden Tag, 10. Juni, in der Frühe erschienen die vier Metropoliten wieder beim Papst. Bei ihm trafen sie einen Kardinal, wohl Cesarini, und die Gruppe der « Disputierenden ». Sofort verlas der Papst eine Denkschrift, die er auch den Griechen überreichen wollte. Folgende vier Punkte waren darin enthalten:

1. Der Papst hat als Stellvertreter Jesu Christi Vorrechte, er hat die Vollmacht, Zusätze zum Symbolum zu machen.
2. Die Toten zerfallen in drei Klassen: Heilige, Sünder, Mittlere; für die letzten können Gebete und Almosenwerke verrichtet werden. Im Himmel geniessen die Seelen die unmittelbare Anschauung Gottes.
3. Das hl. Opfer wird vom Priester an heiliger Stätte (Altar) vollzogen; das dabei verwendete Waizenbrot kann gesäuert oder ungesäuert sein.
4. Über das Wesen und die Wirksamkeit Gottes soll vor der Synode erörtert werden.

Auf diese vier Fragen gab die griechische Abordnung keine amtliche, sondern nur eine « private » Antwort, weil der Kaiser ihr keine Erlaubnis gegeben hatte.

Den ersten Lehrpunkt, über den Primat, fand sie ungerecht.

Den zweiten und dritten, über die Letzten Dinge und die Eucharistie, bejahte sie.

Zur letzten Frage wollte sie, wie sie sagte, keine apologetische Antwort geben.

Die griechische Gruppe weigerte sich, die Denkschrift in

Empfang zu nehmen, weil sie dazu keine Ermächtigung vom Kaiser hatte. Jedoch berichtete sie ihm und dem Patriarchen über ihren Inhalt noch im Laufe des Vormittags. Es war die letzte Kunde, die dem Patriarchen gemacht wurde; denn am Abend desselben Tages starb er.

22.

Letzter Wille und Tod des Patriarchen.

9.–10. Juni 1439.

Echtheit des Testamentes.

PRAKTIKA: MANSI 31 A: 1008 C-9 A; NICKES 305-6.
SANTACROCE: GIUSTINIANI: 284; MANSI 31 B: 1661 A-D.
SYROPOULOS, IX, cap. 16: CREYGHTON 276.
Vaticanus latinus 4163: 69v-70r.

Da ich an anderer Stelle über das Testament des Patriarchen Josephs II. gehandelt habe [1], kann ich mich hier kurz fassen. Zu den dort angeführten Zeugnissen für die Echtheit seiner letzten schriftlichen Willenserklärung kann noch auf das Zeugnis zweier Zeitgenossen hingewiesen werden, die mit dem griechischen Patriarchen am Konzil von Florenz teilnahmen; es sind der Dominikanertheologe, magister Sacri Palatii und spätere Kardinal Torquemada [2], und der Bischof von Kandia Fantinus Valaresso. Letzterer bietet in seiner Erklärung des Unionsdekrets und zwar im Anhang den Text des Testamentes, jedoch mit Auslassung des Punktes über das Fegfeuer, wie er bekanntlich in den Praktika überliefert ist.

Weil der Patriarch schon den ersten Unionsartikel unterzeichnet und ferner in seinem Testament seine Treue gegen den Papst als den Stellvertreter Jesu Christi betont hatte, wurde er in einer katholischen Kirche, nämlich Santa Maria

(1) *Orientalia Christiana* 32 (1933) 5–8.

(2) Apparatus super decreto unionis Graecorum. Venedig 1561. Bl. 4v: patriarcha Constantinopolitanus nomine Ioseph personaliter praesens fuit, et infrascriptis consensum tribuit. quia licet ante diffinitionem synodalem et publicationem unionis diem clauserit extremum, hic in civitate Florentina nihilominus in eadem fide protestatus est mori, quam universalis synodus oecumenica simul diffiniet.

Novella, unter ehrenvoller Teilnahme der Kardinäle, der lateinischen Bischöfe und der Staats- und Stadtbehörde von Florenz nach griechischem Ritus feierlich am 11. Juni, morgens 9 Uhr, bestattet. Ebenda wurde bald hernach sein Grabdenkmal errichtet, das noch heute erhalten ist.

Hier sei noch die Bemerkung angefügt, dass der byzantinische Patriarch kein Grieche von Geburt war. Wie wir aus dem wertvollen Zeugnis des Dominikaners Johann von Ragusa (1) (= Johann Stoicovic) wissen, stammte Joseph II. aus Bulgarien.

« Bulgarus est natione et de lingua mea, multumque mihi afficitur ».

23.

Verhandlungen zwischen dem Papst und den Griechen.

12.-15. Juni 1439.

Papstrede, drei griechische Metropoliten, der Kaiser, griechische Synode, Kaiser und Kardinäle, Papstmahnung

Praktika: Mansi 31 A: 1009 D-13 A; Nickes 306-10.

Kurz nach dem Begräbnis des Patriarchen baten die Griechen den Papst, es möge mit den Verhandlungen Schluss gemacht werden. Aber der Papst war anderer Ansicht. Er erklärte den drei Metropoliten Isidor, Bessarion, Dorotheos von Mitylene, nach kurzem ehrenden Nachruf für den verstorbenen Patriarchen, es sollten die noch ausstehenden Kontroversfragen erörtert werden. Denn es gälte, eine tragfeste Union herzustellen. Er nannte dann kurz wie früher die Streitpunkte; die Frage über das Wesen und Wirken Gottes fehlte diesmal.

Die drei Metropoliten gaben nur eine privatrechtliche Antwort, da sie keinen Auftrag von der griechischen Synode dazu hatten. Sie erklärten ihre Übereinstimmung mit den Lateinern in allen Punkten; nur wünschten sie, dass sie das Symbolum ohne *Filioque* in ihren Kirchen vortragen dürften.

(1) Eugenio Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze.* Firenze 1869. 207.

Der Kaiser, dem die Metropoliten Bericht erstatteten, ward unzufrieden, und berief für den 13. Juni die Synode der Griechen. Diese beschloss, nur über die drei Punkte, nämlich die Materie der Eucharistie, den Primat und den Zusatz zum Symbolum, zu beraten.

Nach diesem Beschluss lud der Kaiser die Kardinäle (wohl Cesarini, Condulmer, Capranica) ein, zur griechischen Synode zu kommen. Diese erschienen am Abend desselben Tages um 20 Uhr, und forderten die Behandlung auch der zwei andern Punkte, über das Fegfeuer und die Wandlungsworte. Aber der Kaiser verblieb bei seiner gegenteiligen Ansicht.

Da gaben die Kardinäle in einem Punkt nach; sie begnügten sich damit, dass der Lehrpunkt der Konsekrationsworte nur mündlich besprochen würde, ohne in die Unionsbulle mit den andern obigen Punkten aufgenommen zu werden.

Am Montag 14. Iuni, sandte der Papst zum Kaiser eine Mahnung, das Unionswerk zu beschleunigen. Es ging nun der Kaiser, von seinem Bruder Demetrios und einigen Metropoliten begleitet, am 15. Juni, zum Papst. Dieser hielt ihnen eine flammende Mahnung zur Kircheneinigung. Auch teilte er ihnen mit, dass er einem früheren Wunsch des Kaisers gemäss zwei Redner ausgewählt habe, die den Griechen einen Vortrag über den Primat des Papstes und die Materie der Eucharistie halten würden. Es waren die beiden Dominikaner Johann von Montenigro und Johann Torquemada (1). Der erstere sprach sofort nach dem Papst eine Stunde lang über die Vollgewalt des Papstes.

24.

Johann von Montenigro O. P.

16. Juni 1439.

Erklärung der Unionsformel über den Primat.

Santacroce: Giustiniani 289–29; Mansi 31 B: 1666 E–71 B.
Praktika: Mansi 31 A; 1013 A–B; Nickes 308.

Johann von Montenigro O. P. erklärte in Gegenwart des Papstes, des Kaisers und seines Bruders Demetrios, des Kar-

(1) Die Praktika geben wahrscheinlich irrtümlich als zweiten Redner den Ambrosius Traversari an.

dinals Cesarini, einiger griechischer Metropoliten und einiger Lateiner eine von der lateinischen Abordnung aufgestellte Formel über den Primat, die später fast wörtlich in die Unionsbulle überging. Seine Rede wurde zweimal durch den Kardinal Cesarini unterbrochen; dieser führte ergänzend ein Zitat aus Johann Chrysostomus (MIGNE PG 59: 480 A) und dem synodischen Brief des Papstes Agatho, wie er im VI. allgemeinen Konzil verlesen wurde (MANSI 11: 233 ff.) an, und erinnerte den Redner daran, dass er ein paar Worte der lateinischen Formel zu erklären unterlassen habe. Auch nach Schluss der Rede, fügte er noch eine Stelle aus dem VII. allgemeinen Konzil an (MANSI 12; 1086 C).

Die Beweise des Dominikanerprovinzials waren folgende.

Hl. Schrift.

Matth. XVI 18–9; Luk. XXII 31–2; Ioh. XXI 17.

Kirchenväter, Konzilien.

S. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, liber II, cap. 8 = MIGNE PL 34: 40 D.

S. LEO MAGNUS, sermo 3, sermo 4, sermo 98 = MIGNE PL 54: 145 C–6 A, 146 B–C, 149 C–50 A; 959 A–B, 959 B–C, 960 C, 962 B.

S. IOH. CHRYSOSTOMUS, *Super Ioannem*, cap. XXI 15 = MIGNE PG 59: 478 D.

CONCILIUM CHALCEDONENSE, pars II, actio 1, actio 5 = MANSI 6: 580 D–1 A, MANSI 7: 101 A; pars III, cap. 2 = MANSI 7: 474.

CONCILIUM CONSTP. III, actio 4 = MANSI 11: 239 D–E, 242 B–D.

CONCILIUM CONSTP. IV, actio 2 = MANSI 12: 1057 C, 1081 E.

Pseudo-Isidor.

ANACLETUS, epistolae, 2, 3 = MANSI 1: 612 C–D, 616 E–7 A, 617 C–D, 618 B = HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 79–80, 83.

ATHANASIUS, epistola synodica ad Felicem II = HINSCHIUS 480.

IULIUS I, epistola = MANSI 2: 1176 B–C = HINSCHIUS 459.

25.

Torquemada O. P.

16. Juni 1439.

Hl. Eucharistie.

Santacroce: Giustiniani 293-6; Mansi 31 B: 1671 C-74 C.

Der Dominikaner Torquemada hatte unmittelbar nach seinem Ordensbruder, aber wohl in einer getrennten Sitzung, die Formel der lateinischen Abordnung über das allerheiligste Altarssakrament zu erklären.

Über die Materie der Eucharistie legte er folgende Beweise dar.

Hl. Schrift.

Matth. XXVI 17 mit Exod. XII 15, Matth. V 17, Mark. XIV 12, Luk. XXII 7, Ioh. XIII 1.

Kirchenväter.

Pseudo-Gregorius Magnus « S. Gregorius anonymus in registro » = auctor anonymus saeculi XIII = Ausgabe des hl. Thomas von Aquin (Leoniana) XII, 150.

Über die Form der Eucharistie d. h. die Wandlungsworte entwickelte er vor allem den Beweis aus den Kirchenvätern.

Kirchenväter.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De hierarchia ecclesiastica*, cap. 7, § 9 = Migne PG 3: 581 C.

S. Ambrosius, *De Sacramentis*, lib. IV, cap. 4 = Migne PL 16: 439 B-40 A.

S. Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, cap. 4, n. 10 = Migne PL 42: 873-4. *In Ioannem*, tractatus 80, 3 = Migne PL 35: 1840.

S. Ioh. Chrysostomus, *De proditione Iudae*, homilia 1, cap. 6 = Migne PG 49: 380.

S. Ioh. Damascenus, *De fide orthodoxa*, lib. IV, cap. 13 = Migne PG 94: 1141 A.

Die positiven Beweise über die Materie und Form der Eucharistie sind mit spekulativen Erwägungen verflochten, in denen Konvenienzgründe für die katholische Lehre beigebracht werden. Ferner ist zu erwähnen, dass Torquemada zwar

die Gültigkeit und Erlaubtheit (für die Griechen) der Konsekration des gesäuerten Brotes anerkennt, aber dafür eintritt, dass es geziemender und vernünftiger sei, ungesäuertes Brot bei der Feier der Eucharistie zu verwenden.

Nach dieser Rede forderte der Papst die Griechen auf, den Formeln der lateinischen Abordnung beizustimmen. Aber der Kaiser gestattete den Seinen keine Entgegnung auf die zwei Reden der Dominikaner und die Ansprache des Papstes; er meinte, es dränge die Zeit zur Rückfahrt in die Heimat. Doch erklärte er, er wolle mit den Seinen über die Unionsformeln der Lateiner Erwägungen anstellen.

Der Papst erklärte sich damit einverstanden, und fügte einige freimütige Mahnworte bei.

26.

Zweite Rede des Montenigro.

20. Juni 1439.

Primat des Papstes.

Santacroce: Giustiniani 298–304; Mansi 31 B; 1676 D–83 C.
Praktika: Mansi 31 A; 1017 A–B; Nickes 310. Die Praktika jedoch geben wohl fälschlich den 17. Juni als Tag der Rede an.

Am 19. Juni hatten der Kaiser und in seinem Namen Bessarion den Kardinälen Capranica und Condulmer und andern lateinischen Synodalen erklärt, es solle den Griechen eine weitere Belehrung über den Primat des Papstes gegeben werden. Besonders wurde eine Antwort auf die Schwierigkeiten gewünscht, welche die Griechen betreffs der Papstdekretalen (als theologischer Beweise), des Jurisdiktionsprimats (zur Unterscheidung vom Ehrenprimat), der Vollmacht zur Einberufung allgemeiner Konzilien, endlich der unmittelbaren Gewalt des Papstes hatten.

Der Papst beriet mit einigen Kardinälen und andern lateinischen Synodalen über diesen Wunsch der Griechen, und ordnete an, dass Johann von Montenigro am Morgen des 20. Juni einen öffentlichen Vortrag vor Griechen und Lateinern zu den obigen Fragen halte. Diese Rede wurde zur festgesetzten Zeit gehalten, jedoch fehlte der Kaiser bei dieser Sitzung.

Der Dominikaner legte in seinem Vortrag Nachdruck auf die schon am 16. Iuni vorgelegten Briefe der Päpste Leo I., Hadrian I., Agatho, die in allgemeinen Konzilien erwähnt und belobt worden seien. In diesem Zusammenhang weist er auf die grosse Bedeutung aller päpstlichen Dekretalbriefe hin, ohne noch nach dem Stand der damaligen Geschichtswissenschaft die echten von den unechten streng zu scheiden. Er zitierte zwei echte: Martin I. = MANSI 10: 1149 D (Laterankonzil) ff., Agatho = MANSI 11: 236 D-E, 665 C-D (VI. Allg. Konzil, 4. und 18. Sitzung) und die zwei unechten aus Pseudo-Isidor: Iulius, epistola 1 = HINSCHIUS 459, Felix II. epistola = HINSCHIUS 484 ff.

Zur Bestätigung seiner Ausführung führte er auch AUGUSTINUS, *De doctrina christiana,* lib. II, cap. 8 = MIGNE PL 34: 40 D an.

Zum Beweis des Iurisdiktionsprimats stützte er sich auf Ioh. Chrysostomus = MIGNE PG 59: 478 D, Leo I. = MIGNE PL 54: 395 B und erwähnte die Belobigung des letzteren durch das Chalcedonische Konzil = MANSI 7: 456 C. Endlich führte er als Zeugen Papst Agatho an = MANSI 11: 234 A ff.

Das rechte Verhältnis der kaiserlichen zur päpstlichen Gewalt schilderte er durch den Briefwechsel zwischen Kaiser Justinian I. und Papst Johann II. = MIGNE PL 66: 17 C; Codex Iustinianus, lib. I, cap. 1, § 8 = KRUEGER 10, 11. Ferner durch einen Brief des Papstes Leo I. = MIGNE PL 54: 873 C-4 A.

Die geistliche Papstgewalt wird durch Hebr. XIII 17 und durch kirchengeschichtlich belegte Appellationen orientalischer Patriarchen an den Papst veranschaulicht.

Die päpstliche Gewalt zur Einberufung allgemeiner Konzilien wird durch Konzilszeugnisse und Papstbriefe beleuchtet.

LEO I., epistola = MIGNE P L 54: 1029 A-B (Concilium Chalced., pars III, cap. 16).

IULIUS I., epistola = HINSCHIUS 459.

Der Unterschied zwischen Papst- und Patriarchengewalt wird durch Pseudo-Anacletus = HINSCHIUS 83 und echte Papstbriefe, die wenigstens im allgemeinen angedeutet sind, und durch weltliche Gesetze Justinians I., Novella 9 = KRUEGER 91, Novella 131 = KROLL 655 klargelegt.

Endlich die ummittelbare Gewalt des Papstes über alle Gläubigen und Bischöfe (einschliesslich Metropoliten und Pa-

triarchen) wird durch den Brief des Papstes Leo I. = Migne P L 54: 671 B, durch Pseudo-Anacletus = Hinschius 33 und den angeblichen 6. Kanon des I. Konzils von Nicäa verteidigt.

Kardinal Cesarini verwies noch auf eine Stelle aus dem hl. Iohannes Chrysostomus (wahrscheinlich die schon früher am 15. Juni verlesene) und liess sie in griechischer Sprache verlesen. Ferner berief er sich auf die sogenannte Konstantinische Schenkung, deren Text (wohl nur die einschlägige Beweisstelle) vom katholischen Erzbischof von Rodi Andreas Chrysobergi ebenfalls in griechischer Sprache vorgetragen wurde. Wer der Arethen(sis) ist, mit dem Kardinal Cesarini und Andreas Chrysobergi einen kleinen Redewechsel (1) hatten, ist schwer zu bestimmen. Es kann sich nicht um einen Druckfehler der Ausgaben handeln; denn auch im Codex Vaticanus latinus 4119, der von Santacroce selber durchgesehenen Handschrift, steht der Ausdruck « Arethen » mehrmals. Ohne Zweifel ist er ein Grieche. Vielleicht ist « Arethen » ein Schreibfehler der Handschrift für « Eraclien » = Antonios, Metropolit von Herakleia. Dieser war Mitglied der bald ernannten griechischen Gruppe der Sechs, die mit sechs Lateinern an den Beratungen vor dem 27. Juni 1439 teilnahmen.

27.

Zweite Rede des Torquemada O. P.

20. Juni 1439.

Eucharistie.

Santacroce: Giustiniani 305-9; Mansi 31 B: 1683 D-88 A.

Praktika: Mansi 31 A: 1017 B; Nickes 310. In den Praktika wird wohl irrtümlich der 17. Juni angegeben.

Der zweite Hauptredner am 20. Juni war Torquemada O. P. Er behandelte eingehend die Frage über die Form der Eucharistie oder über die Wandlungsworte der hl. Messe. Der Do-

(1) Dieser bezog sich auf die Frage, ob der Papst das Recht habe, die allgemeinen Konzilien einzuberufen, und auf die Frage, ob es angängig sei, den Nomocanon, titulus VIII, cap. 1 = Pitra II, 521 als Beweis gegen die Ansicht der Lateiner zu verwerten.

minikaner sprach zunächst in Form eines Vortrags und hernach in Form des Zwiegesprächs, Antwort auf die kürzeren oder längeren Fragen einiger Griechen, des « Arethensis » und Isidor von Kiew, gebend. Auch der Papst sprach in dieser Sitzung einige Worte, um die Griechen zur Kircheneinigung aufzuforden.

Die Beweise Torquemada's waren ausser den Einsetzungsworten Christi, die in der hl. Schrift sich finden, noch folgende Stellen der kirchlichen Überlieferung.

S. AMBROSIUS, *De sacramentis*, lib. IV, cap. 4 = MIGNE PL 16: 440 A, 441 A.

Pseudo-EUSEBIUS EMISENUS (1) = MIGNE PL 63: 1052-6.

S. AUGUSTINUS, *Sermo* 84 = MIGNE P L 39: 1908; *Sermo* 272 = MIGNE PL 38: 1247-8.

Pseudo-AUGUSTINUS = PASCHASIUS RADBERTUS, *De Corpore et Sanguine Domini*, cap. 12 = MIGNE PL 120: 1310 B-C.

Pseudo-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De hierarchia ecclesiastica*, cap. 7, § 9 = MIGNE PG 3: 581.

S. BASILIUS, *Liturgia* = BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies* 406.

S. CRYSOSTOMUS, *Liturgia* = BRIGHTMAN 387.

S. CRYSOSTOMUS, *De proditione Iudae*, homilia I, cap. 6 = MIGNE PG 46: 387.

S. IOH. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, lib. IV, cap. 13 = MIGNE PG 94: 1140 B ff.

Die Darlegung war nicht blosse Anhäufung von Texten, sondern klare Auslegung und theologische Auswertung, nach dem Vorbild des hl. Thomas von Aquin, den er einmal zitierte (Summa theologica III, qu. 78, art. 1 ad 4). Besonders verweilte er bei solchen Stellen, die von den Griechen falsch gedeutet wurden. Die von Isidor von Kiew vorgebrachte Ansicht, dass die Einsetzungsworte Christi wie Saatkörner seien, die zur Fruchtbringung Ergänzung in der Epiklese brauchten, wurde von ihm mit Recht abgelehnt (2). Diese Tagung gab dem

(1) Die Auffindung dieser Stelle sowie eines Zitates aus Augustinus und eines andern aus Pseudo-Augustinus verdanke ich P. Dr. Padilla Congr. S. Spir.

(2) Näheres darüber bei TH. SPÁČIL S. I., *Doctrina theologiae Orientis Separati de SS. Eucharistia*. II, in *Orientalia Christiana* 14 (1929) 19.

Kaiser Anlass [1], von Markos Eugenikos eine Gegenschrift [2] verfassen zu lassen. Die Schrift Bessarions [3] über die hl. Eucharistie verteidigte die katholische Lehre. Sie ist nach dem Konzil verfasst. Jedoch schon am 5. Juli stand er in seiner öffentlichen Erklärung ganz auf Seiten der katholischen Überlieferung.

28.

Verhandlungen zwischen Lateinern und Griechen.

21.-27. Juni 1439.

Santacroce: Giustiniani 309-10; Mansi 31 B: 1688 B-E, 1689 A.

Praktika: Mansi 31 A: 1017 E-21 C; Nickes 311.

Nachdem die Griechen in eigenen Sondersitzungen über die lateinischen Reden des 15. und 20. Juni ein paar Tage lang beraten hatten, nahmen sie einigermassen die lateinische Primatsformel an. Markos Eugenikos fehlte wahrscheinlich bei ihren Beratungen seit dem 17. Juni, als der Kaiser eigens eine Synode [4] einberufen hatte, um den Ephesier für die Union zu gewinnen, jedoch erfolglos.

Als der Papst von der nur einigermassen günstigen Stimmung der Griechen für die Primatsformel vernommen hatte, gab er ihnen, um Unklarkeiten zu vermeiden, ausdrücklich zu erkennen, dass er darauf bestehen müsse, dass alle Rechte des Papstes von ihnen anerkannt würden.

Diese Erklärung des Papstes missfiel dem Kaiser. Aber die Metropoliten Isidor, Bessarion und Dorotheos von Mitylene wirkten auf den Kaiser in versöhnendem Sinne ein.

Dieser gab selber die Anregung, dass Gruppenberatungen von je sechs Griechen und Lateinern mit den noch obschwebenden Unionsfragen sich beschäftigen sollten, unter Leitung

(1) Syropoulos X, cap. 2: Creyghton 279-80

(2) L. Petit, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse*, n. XII, in Graffin-Nau XVII, 2: 426-34.

(3) L. Mohler, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift für M. Grabmann.* II. 1375-1411; lateinischer Text der Abhandlung Bessarions in Migne PG 161: 493 B-526 B.

(4) Praktika: Mansi 31 A: 1016 D-7 A; Nickes 309-10.

des Papstes und Kaisers. Bei auftauchenden Schwierigkeiten seien Vollsitzungen der Synodalen einzuberufen.

Kardinal Branda gab am 26. Juni 1439 den lateinischen, die in den Apostolischen Palast berufen worden waren, davon Kenntnis und nannte, mit vorher schon gegebener Gutheissung des Papstes, als Mitglieder der lateinischen Gruppe: Kardinal Cesarini, die Bischöfe von Therouanne und León (Spanien), die Dominikaner Johann von Montenigro und Johann von Torquemada, und Thomas von Sarzana [1].

Mitglieder der griechischen Gruppe waren, kraft kaiserlicher Ernennung, die Metropoliten Antonios von Herakleia, Isidor, Bessarion, ein vierter ungenannter Metropolit, und zwei Geistliche. Auch diese sechs waren mit dem Kaiser und den übrigen Griechen am 26. Juni im Apostolischen Palast, jedoch in einem andern Saal als die Lateiner, versammelt.

Noch am gleichen Tag kam eine gemeinsame Gruppenberatung zustande, während die andern Synodalen in den zwei obengenannten Sälen warteten. Die Sondersitzung fand in Gegenwart des Papstes in seinem Zimmer statt. Sie dauerte lange, hatte aber gutes Ergebnis. Santacroce und die Praktika bringen die Anekdote, dass der Papst an jenem heissen Tag die Griechen und Lateiner in seinem Palast bewirten liess.

Am folgenden Tage fand Vollsitzung der griechischen Synodalen, und eine Vollsitzung der lateinischen Synodalen statt. Die griechische Synode tagte in der Wohnung des Kaisers, sie kam in einer Unionserklärung überein, die mehr Aussicht hatte, vom Papst angenommen zu werden. Zwei ihrer Mitglieder, Isidor und Dorotheos von Mitylene, konnten dem Papst über die günstige Wendung der Unionsangelegenheit berichten; ja sie meinten, am Fest der Apostelfürsten sei die beste Gelegenheit, die Kircheneinigung abzuschliessen. Der Papst versprach, noch im Laufe des nämlichen Tages ihnen Antwort zu senden. Es tagte nämlich am selben Tag eine lateinische Vollsynode, die den bisherigen Deputationstagungen die vorläufige Billigung erteilen und die endgiltige Abfassung der Unionsbulle beschliessen sollte.

[1] So in der Handschrift Vatic. lat. 4119: 149^{v}; die Ausgaben haben fälschlich: Iohannes de Ferraria.

29.

Lateinische Synode.

27. Juni 1439.

Kardinal Cesarini, Papst.

Santacroce: Giustiniani 310-13; Mansi 31 B: 1689 B-93 B.

In Gegenwart des Papstes und aller lateinischen Synodalen, die schon für den Morgen des 27. Juni einberufen waren, gab Kardinal Cesarini einen Überblick über die sämtlichen Unionsberatungen des Konzils von Florenz, in Anlehnung an den Gegenstand der Fragen, die früher von den Griechen bestritten wurden, nämlich über den Ausgang des hl. Geistes, den Zusatz zum Symbolum, die Eucharistie, die Letzten Dinge (Fegfeuer u. s. w.), den Primat. Der Kardinal unterschied genau die einzelnen Arten der Sondersitzungen und Vollsitzungen, hob die verschiedenen Schwierigkeiten der Griechen gegen die katholische Lehre in grossen Umrissen hervor, und verlas endlich die fünf Unionsartikel, in denen bereits zwischen Lateinern und Griechen die Übereinstimmung erreicht worden war. Auch kündete er an, dass die Griechen in einer öffentlichen Sitzung eine Erklärung über die Wandlungsworte abgeben würden.

Der Papst lobte die Arbeiten der lateinischen Abordnung und bestimmte, dass die lateinischen Synodalen in jedem ihrer drei sogenannten Konzilsstände (1. Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe. 2. Äbte, Ordensvertreter. 3. Doktoren und Prälaten) vier Abgeordnete am Abende desselben Tages um 20 Uhr wählen; durch diese zwölf Gewählten solle dann mit ebensovielen griechischen Abgeordneten die Unionsbulle auf grund der fünf Formeln abgefasst werden.

30.

Abfassung der Unionsbulle.

28. Juni — 4. Juli 1439.

Lösung der Schwierigkeiten betreffs Titel und Primatsstelle der Unionsbulle.

Praktika: Mansi 31 A: 1021 B-E, 1024 A-E, 1025 A-C; Nickes 313-5.

Santacroce: Giustiniani 313; Mansi 31 B: 1692 D-E. Syropoulos X, cap. 2, cap. 3: Creyghton 280-1.

Die griechische und lateinische Abordnung, die den endgültigen Text der Bulle auszuarbeiten hatten, hielten, wohl unter Vorsitz des Kardinals Cesarini, acht Tage lang vor- und nachmittags in der Kirche des hl. Franz (S. Croce, wohl in der Sakristei) Sitzungen (1). Die stilistische Form der Bulle ist vor allem das Verdienst des in der lateinischen und griechischen Sprache gut bewanderten Ambrosius Traversari (2). einige schöne griechische Redewendungen werden als das Verdienst Bessarions bezeichnet. Doch erhoben sich in diesem letzten Abschnitt der Griechenunion noch von Seiten der Griechen zwei Schwierigkeiten.

Die erste betraf den Titel, die sogenannte inscriptio der Konzilsbulle, wo nach dem gewöhnlichen Kanzleibrauch nur der Name des Papstes erwähnt war. Der Kaiser wollte nun entweder den Namen des Papstes ausgelassen wissen oder mit ihm seinen eigenen und den der orientalischen Patriarchen erwähnt sehen.

Die zweite Schwierigkeit bewegte sich um die bei der Primatsstelle sich findende Redewendung *iuxta sacram Scripturam et dicta Sanctorum.*

Der Papst liess sich mit dem Kaiser in Verhandlungen ein und schickte ihm drei Kardinäle, wohl Condulmer, Cesarini, Capranica. Er erfüllte ohne weiteres den Wunsch des Kaisers in der Frage des Titels der Bulle, und liess auch den Kaiser namentlich und im allgemeinen die Stellvertreter der orientalischen Patriarchen und die übrigen orientalischen Synodalen an dem Anfang der Bulle erwähnen.

Schwerer war es, im zweiten Punkt zu einer Einigung zu kommen. Hier wurde hin und hergestritten. Endlich wurde eine Formel angenommen, welche die Konzilien und Kanones als Beweise des Primats anführte, ohne jedoch damit die Vollgewalt des Papstes einzuschränken.

Das Versehen eines Schreibers, der in dem Schlussteil der Bulle statt *Vorrechte* (der Patriarchen) die Worte *alle Vorrechte* (privilegiis omnibus τῶν προνομίων ἁπάντων) gesetzt

(1) Giustiniani 313.
(2) Creyghton 281.

hatte, wurde von den Lateinern nach anfänglicher Missbilligung geduldet. Über den Sinn dieser Stelle über die Privilegien der orientalischen Patriarchen besitzen wir die Erläuterung des Kardinals Cesarini am 27. Juni 1439, der an die Erneuerung dieser Privilegien im Lateranensischen Konzil unter Papst Innocenz III. erinnerte, und eine zweite des Dominikaners Torquemada in seinem *Apparatus super decreto unionis Graecorum* Bl. 40-41. Beide sind eindeutig im Urteil, dass dieser Schlusssatz keineswegs die unmittelbar vorausgehende Primatsstelle abschwächt, sondern in den Rahmen des päpstlichen Iurisdiktionsprimats sich einzuordnen hat.

Am 4. Juli früh wurde in der Kirche des hl. Franz die Unionsbulle in lateinischem und griechischem Text verlesen, und einstimmig von den je zwölf Abgeordneten beider Gruppen angenommen.

31.

Lateinische Synode.

4. Juli 1439.

Cesarini, Papst Eugen IV.

Santacroce: Giustiniani 313-14; Mansi 31 B: 1689 B-92 B.

Am Abend des 4. Juli tagte im Apostolischen Palast eine Generalversammlung der lateinischen Synodalen, unter Vorsitz des Papstes. Kardinal Cesarini berichtete über den Verlauf der letzten Deputationssitzungen und ihren günstigen Abschluss am Morgen des nämlichen Tages.

Der Papst liess nunmehr die Unionsbulle durch den päpstlichen Subdiakon Thomas Parentucelli de Sarzana (den späteren Papst Nikolaus V.) verlesen. Hernach dankte er den Mitgliedern der Deputationssitzungen für ihre Arbeit und erklärte sich zufrieden über das zustandegekommene Einigungswerk. Er meldete schon jetzt die feierliche Konzilsitzung an für das Oktavfest der Apostelfürsten (6. Juli).

Am folgenden Tag morgens gaben die lateinischen Synodalen ihre Unterschrift unter den lateinischen Text der Bulle, in der Wohnung des Papstes, in Gegenwart von zehn griechischen Zeugen.

32.

Erklärung der Griechen.

5. Juli 1439.

Bessarion, Papst, Kardinal Branda.

SANTACROCE: GIUSTINIANI 314; MANSI 31 B: 1693 C-E, 1694 A-C.

G. HOFMANN S. I., *De unione graecorum*, in *Textus et documenta. Series theologica*, n. 18: 7-9.

Nachdem die Griechen (1) in Gegenwart von vier lateinischen Zeugen in der Wohnung des Kaisers die Unionsbulle unterzeichnet hatten, kamen sie auf besonderen Wunsch des Papstes in den Apostolischen Palast. Es war schon spät am Abend des 5. Juli.

Bessarion gab hier im Namen seiner Landsleute die feierliche Erklärüng ab, dass sie mit den Lateinern eins seien in der Lehre der eucharistischen Konsekrationsworte.

Darüber wurde später, 17. August 1439, ein Protokoll ausgefertigt, das von Kardinal Cesarini, dem amtlichen Dolmetsch des Konzils Nikolaus Sagundinos und von zwei Notaren unterzeichnet wurde. Die Laurenzianische Bibliothek zu Florenz bewahrt noch heute die Urschrift (2).

Die Erklärung Bessarion's über die Worte der hl. Wand lung lässt uns zugleich verstehen, warum die Lateiner von einer Aufnahme dieses Lehrpunktes in die Unionsbulle auf ausdrücklichen Wunsch der Griechen absahen.

Ausser der Erklärung gegen eine schismatische Auffassung der Epiklese, die im Protokoll zutagetritt, erkannte Bessarion in seiner Rede am 5. Juli noch die Materie der Eucharistie (Gesäuertes oder Ungesäuertes) und den Priester als Liturgen an, zwei Punkte, die auch in der Unionsbulle sich

(1) Markos Eugenikos unterschrieb nicht. Metropolit Isaias von Stauropolis, die Laien Demetrios Palaiologos, Bruder des Kaisers, Georgios Scholarios, Gemistos Plethon hatten schon früher Florenz verlassen. Der Geistliche Johannes Eugenikos, Bruder des Metropoliten Markos, hatte schon in Ferrara 1438 das Konzil verlassen.

(2) In der Casetta Cesarini aufbewahrt.

vorfinden. Einen letzten Punkt, die Absicht (intentio consecrandi), erwähnte er in seiner Rede.

Mit diesen Ausführungen war der Papst voll zufrieden, und auch der Kardinaldekan Branda de Castiglione brachte zum Ausdruck, dass die Lateiner mit der von Bessarion soeben vorgetragenen Lehre übereinstimmen. Letzterer richtete noch ein Wort des Dankes an den Papst. Dann wurde die Sitzung aufgehoben.

33.

Feierliche Verkündigung der Wiedervereinigung der Kirchen des byzantinischen Ritus mit der römischkatholischen Kirche.

6. Juli 1439.

Hochamt, Konzilsitzung.

SANTACROCE: GIUSTINIANI 315; MANSI 31 B: 1694 D-E, 1695 A.

PRAKTIKA: MANSI 31 A: 1025 C-D; NICKES 323, 325-6.

HOFMANN, *De unione graecorum*, 9-25.

Am Montag, 6. Juli 1439, begann in der Kathedrale um 10 Uhr das feierliche Hochamt des Papstes. Die lateinischen und griechischen Synodalen mit dem Kaiser waren anwesend. Ganz Florenz feierte diesen und den folgenden Tag wie einen Festtag. Der Gonfaloniere Philipp di Giovanni Carducci diente am Altar.

Nach dem Hochamt wurden die üblichen Gebete zur Einleitung der öffentlichen Konzilsitzung verrichtet. Dann bestiegen der Kardinal Cesarini und der Metropolit Bessarion eine inmitten des Chors aufgestellte Kanzel. Cesarini verlas den lateinischen Text der Unionsbulle, und die lateinischen Synodalen gaben laut ihre Zustimmung mit *Placet*. Bessarion trug dann den griechischen Text der Bulle vor, und hernach erklärten die Griechen öffentlich ihre Zustimmung.

Es wurden nun je vier lateinische und griechische Notare aufgefordert, darüber das Protokoll anzufertigen.

Der Papst liess die Griechen zum Knie- und Handkuss zu. Griechische liturgische Gesänge erschollen durch die Hallen des Domes.

An der feierlichen Verkündigung haben folgende lateinische und griechische Prälaten, Vertreter von Orden und Geistliche teilgenommen:

Lateiner.

1. Der Papst, 9 Kardinäle, nämlich Anton Correr (Ostia), Branda de Castiglione (Piacenza), Nikolaus Albergati (Bologna), Franz Condulmer, Angelottus Fuscus, Julian Cesarini (S. Sabina), Prosper Colonna, Dominicus Capranica, die 2 lateinischen Patriarchen Blasius (Jerusalem) und Markus (Grado): 12.

2. Erzbischöfe: 8

Bartholomäus — Spalato
Fantinus Valaresso — Kreta
Julian — Pisa.
Andreas — Rodi (Colossensis)
Nikolaus — Capua
Latinus de Ursinis — Trano
Raimund — Conza
Petrus Elias — Troyes

3. Bischöfe: 50

Jakob — Adria
Petrus — Padova
Daniel — Concordia
Anton — Porto (Portugal)
Bartholomäus — Valve
Thomas — Hvar (Dalmatien)
Christoph — Rimini
Amicus — Aquila
Petrus — Digne (Frankreich)
Johann — Ferrara
Valentin — Orte e Civita Castellana
Johann — Arbe (Iugoslawien)
Benotius — Fiesole
Karl — Siena
Andreas — Megara (Griechenland)
Karl — ehemals in Modena
N. — Tivoli
Anton — Grasse (Frankreich)
Lorenz — ehem. Achaia (Griechenland)
Zeno — Bayeux (Frankreich)
Ludwig — Treviso
Johann de Mella — León (Spanien)
Wilhelm — Angers (Frankreich)
Damian — Assisi
Angelus — Parenzo
Petrus — Auxerre (Frankreich)
Matthäus — Sappa (Albanien)
Angelus de Grassis — Ariano
Petrus — Massa
Bartholomäus — Cavaillon (Frankreich)
Robert de Adimaris — Volterra
Anton — Cesena
Donatus — Pistoia

Scipio — Modena
Christoph — Corone (Griechenland)
Andreas — Conversano
Alex — Chiusi
Garsias — Tuy (Spanien)
G. — Granada (Spanien)
Aymericus — Mondovi
Baptist — Chieti
Nikolaus — Tricarico
Johann — Agen (Frankreich)
Johann — Ösel (Lettland)
Wilhelm — Saint Pol de Léon (Frankreich)
Andreas — Poznan (Polen)
Matthäus — Cortona
Julian (Mitrius) — Sisteron (Frankreich)
Johann — Danj (Albanien)
Taddäus (Lucas) — Aquino

4. Ordensgeneräle: 4

Ambrosius — Kamaldulenser
Wilhelm — Franziskaner
Konrad — Augustiner
Placidus — Vallisumbrosaner

5. Abte: 37

Gomecius — Florenz
Johann de Ursinis — Farfa
Petrus — Grottaferrata
Anton — Aulla, S. Caprasii
Franz — S. Leonardi
Friedrich — Berceto
Georg — Ferentino
Anton — Alfiolo
Sepulcrus — Uzano (Uzes? Frankreich)
Angelus — Sexto
Benedikt — Choneo
Jakob — S. Salvii (bei Florenz)
Alois — S. Paul (Pisa)
Johann — Tyro (Erzbistum Genua)
Daniel — Saviliano
Benedikt — S. Pancratii
Franz — S. Maria de Pactiano
G. Giovannes — Ripoli
Angelus — S. Michael (Pisa)
Nikolaus — S. Modesti (Benevent)
Jakob — Montis Piani (Bistum Pistoia)
Petrus — S. Felicis (Florenz)
M. — S. Mariae de Diciano
Bartholomäus — Bibona
Lorenz de L. — Culros (Schottland)
Friedrich — S. Pantaleon (Lucca)
Lukas — Ferrara
Jakob — S. Petrus (Massa)
Johann — SS. Martyrum Cordubensium
Wilhelm — S. Salvator (Bordeaux)
Georg — S. Petrus (Gubbio)
Anton — SS. Salvatoris et Vigilii (Siena)

? — S. Maria de Morrona
? — S. Gondae
Gabriel — S. Jacobi de Pontida
Dionysius — S. Mariae de Bono (Bistum Sarzana)
Timotheus — S. Andreas (Mantua)

Byzantiner.

1. Kaiser Johann VIII. Palaiologos.

2. Vertreter von Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe: 19 bezw. 25.

Antonios (1) — Herakleia, Alexandrien
Gregorios — Alexandrien
Isidor — Kiew (Russland), Antiochien
Dositheos — Monembasia, Jerusalem
Dorotheos — Trapezunt
Metrophanes — Kyzikos, Angora
Bessarion — Nikaia
Makarios — Nikomedeia
Dorotheos — Mitylene, Side
Ignatios — Tirnov (Bulgarien)
Damianos — Moldoblachia (Rumänien), Sebasteia
Joasaph — Amasia
Nathanael — Rodi
Kallistos — Silistra (Rumänien)
Matthäus — Menlik (Bulgarien)
Gennadios — Ganos
Dositheos — Drama
Sophronios — Anchialos
Avraam — Susdal (Russland)

3. Geistliche: 5 bezw. 6. Theodoros Xanthopoulos, Silbestros Syropoulos, Michael Balsamon, Konstantinos (Rumänien), Georgios Kappadox, Manuel Chrysokokkou (durch Bessarion vertreten).

4. Vertreter von Klöstern: 6

Moses — Athos
Dorotheos — Athos
Gerontios — Pantokrator (Konstantinopel)
Athanasios — Kloster Περιβλέπτου
Germanos — Kloster Ἁγ. Βασιλίου
Pachomios — Kloster Ἁγ. Παύλου.

(1) Nach Syropoulos X, cap. 10 = Creyghton 295 fehlte er wegen Krankheit. Sein Name findet sich jedoch unterschrieben in der Unionsbulle.

Es sind also der Papst, 9 Kardinäle, 2 lateinische Patriarchen, 8 lateinische Erzbischöfe und 50 Bischöfe, 4 Ordensgeneräle und 37 Äbte, der byzantinische Kaiser, 3 Vertreter von Patriarchen, 19 Metropoliten und Bischöfe, 3 Vertreter von Bischöfen, 5 Geistliche der Hagia Sophia, 1 Vertreter eines Geistlichen und 6 Vorsteher oder Vertreter byzantinischer Klöster unterzeichnet. Von den lateinischen Prälaten sind der Erzbischof Petrus von Troyes und die Bischöfe Johann von Therouanne und Johann von Nevers zugleich als Gesandte des Herzogs von Burgund unterzeichnet. Der Abt Petrus Vitali von Grottaferrata, der in griechischer Sprache unterschrieb, findet sich, weil schon vorher der katholischen Kirche angehörig, unter den lateinischen Äbten.

Die Wiedervereinigung war rechtlich in feierlichster Form abgeschlossen.

Das erste Exemplar der Unionsbulle mit sämtlichen Unterschriften der Synodalen ist in der Laurenzianischen Bibliothek zu Florenz aufbewahrt (im Museum öffentlich ausgestellt).

Ausserdem sind noch sehr viele rechtskräftige Unionsurkunden und Abschriften hergestellt worden, über die ich in einem eigenen Aufsatz zu handeln gedenke.

34.

Einige Wünsche des Papstes.

14. Juli 1439.

Praktika: Mansi 31 A: 1040 D-E, 1041 A-E, 1044 A-D; Nickes 324-6.

Schon vor dem 14. Juli 1439 war es zu einem Religionsgespräch zwischen den Lateinern und dem Sprecher der Griechen, Dorotheos von Mitylene, gekommen; es handelte sich um einige liturgische und kirchenrechtliche Fragen. Mit Ausnahme zweier Punkte konnte der griechische Metropolit den Lateinern eine befriedigende Antwort geben.

Zur Erledigung der zwei noch ausstehenden Fragen liess der Papst, nach Einvernehmen mit dem Kaiser, zweimal griechische Metropoliten zu sich kommen. Das erstemal gab er

hnen das Thema bekannt, nämlich die Unauflöslichkeit der Ehe und die Notwendigkeit der Patriarchenwahl vor Abreise der Griechen. Die Vertreter der Griechen gaben keine bestimmte Antwort auf die Fragen des Papstes, da sie dazu keine Ermächtigung hätten.

Das zweitemal, am 14. Juli, redete der Papst wieder zu den Griechen. Er wies von neuem darauf hin, dass das katholische Eherecht keine Ehescheidung kenne, wie es bei den Griechen vorkomme. Ferner bestand er auf der baldigsten Wahl eines Nachfolgers für den zu Florenz verstorbenen Patriarchen. Einen andern Punkt stellte der Papst auf das Programm dieser Tagung, nämlich dass Markos Eugenikos zur Rechenschaft gezogen werde.

Auf diese drei Fragen antworteten die Griechen: « alles, was Euere Heiligkeit festlegte, ist sehr gerecht und weise, aber wir können darauf nicht eine endgültige Antwort geben ». Es sei, fügten sie hinzu, das Einvernehmen der andern Bischöfe und des Kaisers noch einzuholen. Als der Kaiser davon erfuhr, wollte er keine Beratung (1) darüber im Kreis der Griechen. Diese wenig tatkräftige Haltung des Kaisers sollte, wie die späteren Schicksale der Union in seinem Reich es zeigten, verhängnisvolle Wirkungen haben.

35.

Abreise der Griechen.

Praktika: Mansi 31 A: 1044 D-E; Nickes 326.
Syropoulos X, cap. 17: Creyghton 306-7.

Ungefähr am 20. Juli reisten die sechs griechischen Metropoliten Antonios von Herakleia, Metrophanes von Kyzikos, Dorotheos von Trapezunt, Dositheos von Monembasia, Ma-

(1) Nach den Äusserungen des Erzbischofs Andreas Chrysobergi hat Markus Eugenikos in Gegenwart des Papstes und des Kaisers nach dem 6. Juli 1439 versprochen, er werde in Kostantinopel nach der Wahl des neuen Patriarchen das Unionsdekret von Florenz annehmen. G. Hofmann, *Testimonium ineditum Andreae archiepiscopi Rhodi de Marco Eugenico*, in *Acta Academiae Velehradensis* 13 (1937) 13-20.

karios von Nikomedia, Dositheos von Drama, und fünfzig Geistliche von Florenz ab.

Nach einigen Tagen folgten ihnen andere nach. Als einer der letzten verliess der Kaiser die Stadt, nämlich am 26. August. Er reiste über Bologna, wo er feierlich vom Kardinal Albergati empfangen wurde, nach Venedig, wo er am 6. September ankam. Nach ihm, am 6. September, folgte Isidor von Kiew, der erst Mitte September in Venedig eintraf. Seine Wege trennten sich von denen seiner griechischen Landsleute. Diese bestiegen zu Venedig schon am 14. Oktober die Schiffe, konnten aber, vom Sturm aufgehalten, erst am 19. Oktober die Fahrt antreten. Isidor hingegen trat seine wechselvolle Reise am 22. Dezember an; sein Reiseziel war Polen–Litauen und Russland. Die übrigen Byzantiner landeten am 1. Februar 1440 in Konstantinopel.

36.

Geschichtliche Tragweite der florentinischen Kircheneinigung der Byzantiner.

Die dogmatische und theologische Bedeutung der Konzilsberatungen und Konzilsbeschlüsse in Ferrara und Florenz vom 8. Januar 1438 bis zum 6. Juli 1439 bliebe bestehen, auch wenn die Byzantinerunion keine geschichtlichen Erfolge aufzuweisen hätte.

Jedoch ist es gegenüber einer todesmüden, teilweise spöttischen, Geschichtsauffassung des Konzils von Florenz angebracht, einmal etwas ausführlich auf die geschichtliche Nah- und Fernwirkung jenes Unionskonzils hinzuweisen.

Ich beschränke mich hier auf die Unionsfrage. Denn wer wollte leugnen, dass kulturelle Wirkungen vom Konzil von Florenz ausgegangen sind? Wer die Werke der Fachgelehrten über die Geschichte der Philosophie des ausgehenden Mittelalters, über den Humanismus und die Renaissance, über die Geschichte der Erdbeschreibung beachtet, wird an dem bedeutsamen Ereignis des mehrere Jahre dauernden Zusammenseins von Orientalen mit den Lateinern und den kulturellen Ausstrahlungen des gegenseitigen Gedankenaustausches nicht vorbeigehen können.

Mercati [1] hat betont, dass Isidor von Kiew, der vom Papst mehrmals in den griechischen Osten gesandte Kardinal, noch fünf bis acht Jahre nach dem Florentiner Konzil schrieb, dass über 20000 Griechen der römisch- katholischen Kircheneinigung treu ergeben seien.

Auf Rhodus war noch in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts ein katholischer Bischof griechischen Ritus, Nilos, der am 23. Juli 1455 zu Rom vom katholischen Patriarchen Gregorios Mammas zum Bischof geweiht [2] wurde, Nachfolger des Nathanael, der seine Unterschrift unter die Unionsbulle von Florenz gesetzt hatte.

Die Stadt Modon im Peloponnes besass bis zu ihrer Eroberung durch die Türken im Iahr 1500 neben dem lateinischen Bischof auch einen katholischen Bischof griechischen Ritus, den berühmten Joseph Methonensis [3] (= Johannes Plusiadenos).

Die Griechen der Insel Kypros standen noch im Jahr 1441 auf Seiten der Florentiner Union, wie aus ihrem Schreiben [4] an den Papst Eugen IV. hervorgeht.

Auf Kreta gab es noch in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts neben den Katholiken lateinischen Ritus auch solche griechischen Ritus. Michael Apostolis [5] schrieb im Jahr 1464 oder 1465 von Kreta aus an Bessarion, dass auf dieser Insel noch « viele » Unierte seien.

In Rumänien [6] (Moldauwallachei), dessen zwei kirchliche Vertreter die Unionsbulle unterzeichnet hatten, war noch bis ungefähr 1455 ein Metropolit Joachim, der an der römisch-katholischen Kircheneinigung festhielt. Er war Nachfolger des Damianos, der die Unionsbulle unterschrieben hatte.

Selbst in Konstantinopel fehlte es trotz der Schwäche des Kaisers Johannes VIII. Palaiologos, trotz des Abfalls mehrerer Bischöfe und Geistlichen von der eigenhändig in

(1) *Scritti d'Isidoro il cardinale ruteno,* in *Studi e testi* 46 (1926) 37-8.

(2) Mercati 134-8.

(3) Mercati 126.

(4) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 367 : 145 A : Raynaldus, ad annum 1441, n. 6.

(5) H. Noiret, *Lettres inédites de Michel Apostolis.* Paris 1889. 72.

(6) Michel Laskaris, *Joachim, métropolite de Moldavie,* in *Académie de Roumanie, Section historique* 13 (1924) 130-3.

Florenz unterschriebenen Union, trotz der Hetzreden und Hetzschriften des Markos Eugenikos, trotz der gegen das Florentinum gerichteten griechischen Synode von Jerusalem (1443) nicht an treuen Freunden der römisch-katholischen Kircheneinigung.

Zwei Patriarchen, Metrophanes und Gregorios Mammas, blieben bis zu ihrem Tod in der Einheit mit der römisch-katholischen Kirche, treu ihrem zu Florenz gegebenen Wort (Unterschrift unter die Unionsbulle).

Hätte uns das Konzil von Florenz nur Bessarion für die katholische Kirche gewonnen, so könnte man schon von einem geschichtlichen Erfolg jener Versammlung sprechen. Auch die Gestalt Isidors (1) von Kiew, der durch dasselbe Konzil ein Sohn der katholischen Mutterkirche wurde, ist geschichtlich bedeutsam geworden. Die Belege für diese Sätze können leicht aus den Schriften der Gelehrten Vast und Mohler über Bessarion, und den Büchern des Kardinals Mercati und des Dr. Ziegler über Isidor gewonnen werden.

Man wird kaum eine spätere Wiedervereinigung der Orientalen geschichtlich kennen und würdigen können, ohne auf das Florentiner Konzil zurückzukommen. Darin liegt die Fernwirkung jener Kirchenversammlung.

Die Union der Ruthenen (2) (1595-6) wurde vorbereitet und abgeschlossen mit ausdrücklichem Hinweis auf das Konzil von Florenz. Ebenso geschah es mit der Wiedervereinigung der Rumänen (3) (1697). der Melchiten (4) (Anfang des XVIII. Jahrh.) und anderer orientalischer Gruppen.

Als es sich um die Wiedervereinigung des Königs der Georgier Konstantin im Jahr 1496 handelte, sandte (5) ihm Papst Alexander VI. die Unionsbulle der Byzantiner.

Das von den Päpsten Gregor XIII. und Urban VIII. herausgegebene Formular « Professio fidei » für die Orientalen,

(1) Ad. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, in *Das östliche Christentum*. Heft 4-5. Würzburg 1938. 140.

(2) G. Hofmann S. I., *Ruthenica*, in *Orientalia Christiana* 3 (1925) 158, 169.

(3) Nic. Nilles, *Symbolae*. I. Oeniponte 1885. 163.

(4) Mansi 46 : 112 D, 114 B.

(5) Aug. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*. II. Romae 1861. 258-61.

übernahm die Dekrete des Konzils von Florenz (Denzinger 1084; Iuris pontificii de Propaganda Fide, I, 227-32).

Dieses hatte eine bemerkenswerte Fernwirkung auf das Vatikanische Konzil (Denzinger 1826): « innovamus oecumenici Concilii Florentini definitionem ».

Auch heute noch wirkt die florentinische Kircheneinigung der Byzantiner geschichtlich nach, wie die Festfeiern der Erinnerung an das vor fünf Jahrhunderten gefeierte Konzil beweisen.

Rom, 17. Mai 1938.

Georg Hofmann S. I.

UN CODICE FIORENTINO DI RACCOLTE PATRISTICHE

(CONV. SOPPR. 603. BIBL. LAURENZIANA)

Il codice della Biblioteca Laurenziana di Firenze che va sotto la segnatura « Conventi Soppressi 603 », e che senza dubbio fu scritto in occasione del Concilio Fiorentino, non è stato ancora oggetto di un esame approfondito. E. Rostagno e N. Festa si limitarono a descriverlo assai sommariamente (1). Con più abbondanza di dati il P. G. Hofmann ne ha trattato in queste stesse pagine (2) mettendolo in rapporto col Concilio di Firenze e avanzando l'ipotesi che il codice abbia stretti legami col Traversari. Dall'esame poi del primo florilegio patristico ivi contenuto come anche da alcuni altri documenti del manoscritto sembrerebbe probabile d'una parte una certa dipendenza dei discorsi di Montenigro dal detto florilegio sulla processione dello Spirito Santo, e dall'altra che quella raccolta dei testi patristici sia stata fatta dal Traversari e poi messa da costui a disposizione di qualche greco unito, per esempio di Bessarione.

Lo scopo di queste righe è di dare più larghe notizie sul contenuto dell'interessante manoscritto e di studiarne il primo tratto, ossia il florilegio dei testi di Padri Latini sulla processione dello Spirito Santo.

(1) *Indice dei codici greci Laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini.* I. Conventi Soppressi, Firenze-Roma 1893, pag. 172.

(2) In questo stesso volume pag. 165 e seg. Alcuni suoi rinvii inesatti verranno qui corretti.

Il nostro codice ha le seguenti caratteristiche: cartaceo, cm. 22,8 × 16,1 : ff. 257 (247-57 recenti): legatura in tela e mezzo cuoio relativamente recente. Si vede facilmente che tutti i fogli dal 1 al 247 provengono dalla primitiva inquadernazione: invece gli ultimi fogli dal 247 al 257 sembrano aggiunti in tempo un po' posteriore. La conservazione del codice è buona nonostante alcune macchie marginali causate dall'umidità. Sono certamente tre — più probabilmente quattro — le mani che hanno scritto il nostro codice. Nel primo fogl. r dell'indice preliminare v'è una nota alquanto più recente del resto e scritta da mano diversa, la quale dice:

« *Testimonia doctorum Romanae ecclesiae / de Processione Spiritus Sancti producta in / Octava synodo Florentina* ».

Segue l'indice latino del manoscritto in chiara scrittura corsiva facilmente leggibile. Viene poi il corpo principale del codice, e cioè la serie di documenti patristici scritti tutti in elegante e chiara scrittura greca, i cui titoli generali e quasi tutti i sottotitoli sono scritti in rosso. V'è pure qualche fregio semplice. Non è poi facile dire con sicurezza se i documenti greci siano della stessa penna, che scrisse l'indice latino. È nondimeno certo che le tre pagine dell'indice formano parte del primo quaderno, nel quale incomincia il testo greco e, quindi, non sono state aggiunte posteriormente, il che sembra un argomento a favore dell'identità degli scrittori. Preferisco però credere che il greco l'abbia scritto un altro, sia per le differenze della grafia, sia perchè, come vedremo, l'indice latino non rispecchia con ogni fedeltà il contenuto greco come anche perchè l'indice tiene conto dell'ultimo tratto greco scritto da un'altra mano. Le caratteristiche paleografiche manifestano che il codice appartiene al secolo XV e l'esame del contenuto della raccolta, confermando questa indicazione, più particolarmente mostra che il manoscritto è stato composto in occasione del Concilio Fiorentino e cioè nel quarto decennio di quel secolo. Finalmente l'ultimo tratto, che contiene le omelie basiliane sul « Hexaemeron », è di altra penna e sembra un po' più recente. Tuttavia è bene rilevare che esso viene registrato nell'indice preliminare.

Ecco ora il contenuto dell'indice latino:

INDEX RERUM
QUAE CONTINENTUR IN HOC LIBRO AD VERBUM.

[1] *Testimonia seu auctoritates Sanctorum Doctorum Latinorum quod Spiritus sanctus a Patre filioque procedit allata a Latinis florentiae in sancta oecumenica octava synodo quae etiam erunt in Confutatione propriae opinionis contradicentium sanctae huic Synodo.*

[2] *Expositio fidei sive symbolum sanctorum ex toto orbe celebrium Apostolorum.*

[3] *Boetius in libro de Trinitate cap. ultimo* κέ *idem capite* κεφαλᾶι [sic].

[4] *Sacrae Toletanae synodi factae ante sextam synodum quaedam vero et ante quintam in 21 capite primae Toletanae Synodi quae in Hispania celebrata fuit temporibus Magni Leonis Papae dicitur.*

[5] *In Prima synodo Toletana jussu sanctissimi Papae Leonis adversus Priscillianistas Imperatore Romano Marciano.*

[6] *In Tertia Synodo Toletana quando Gothorum natio ad Christi fidem conversa est per Regem ipsorum Recaredum jussu sanctissimi Gregorii Papae primi congregata – dicitur.*

[7] *S. Augustini magni in Libro de Cognitione verae vitae in scripto in quo tanquam in Dialogo interrogant fratres respondet magister.*

[8] *S. Hilarii e sermone eiusdem qui Legitur post Pentecosten in festo S. Trinitatis.*

[9] *Expositio fidei Synodi Nicenae sub consulatu Paulini et Juliani virorum Clarissimorum Anno ab Alexandro 1036 mense Desio (Macedonum) ante diem 13 Kal Julias, Nicaeae in Urbe Metropoli Bithiniae ex actis quartae synodi 318 episcoporum die 15.*

[10] *Expositio fidei sanctorum 318 Theophororum Patrum contra Paulum Samosatenum.*

[11] *Symbolum 150 episcoporum qui Constantinopoli congregati sunt.*

[12] *Sancti Patris nostri Athanasii magni Confessio Catholicae fidei quam misit ad Julium Papam Romanorum.*

[13] *Eiusdem expositio in symbolum.*

[14] *Athanasii Magni expositio fidei.*

[15] *Definitio sanctae et oecum. synodi Calcedonensis.*

[16] *Definitio s. et oecum. Const. sextae Synodi.*

[17] *Definitio sanctae magnae et oecumenicae Nissenae* [sic] *Synodi.*

[18] *Iterum. Sancti Patris nostri Athanasii magni epist. ad Serapionem de Spiritu sancto.*

[19] *Eiusdem ad eundem Serapionem similiter de Spiritu Sancto. Aliae duae epistolae sunt eiusdem magni Athanasii ad eundem Serapionem quarum una de Spiritu Sancto altera adversus dicentes creaturam esse filium.*

[20] *Eiusdem Tomus idem epist. longior ad Antiochenos ex Actis Nicenae Synodi.*

[21] *S. Cyrillus in or. adversus Nestorium.*

[22] *Ut versus eiusdem in Expositione in Prophetam Joelem.*

[23] *Idem in sermonibus per Interrogat. et respons. adversus Palladium.*

[24] *Idem in libro Thesaurorum in Sermone cuius inscriptio quod ab essentia Patris et Filii Spiritus Sanctus.*

[25] *Magnus Athanasius in Sermone de oeconomia in carne sive Incarnatione Dei Verbi.*

[26] *Auctoritates Scripturales collectae ad demonstrationem quod eiusdem valoris sunt particulae. Per et Ex, Ex Patre filioque procedit, Graeci a Patre per Filium dicunt.*

[27] *Sanctus Cyrillus in 5 Librorum ad Hermeam.*

[28] *Epiphanii Cypri.*

[29] *Becci Inscriptiones in ea quae collegit de processione Spiritus Sancti.*

[30] *Contradictio Palamae ad Becci Inscriptiones.*

[31] *Bessarionis Nicaeae Archiepiscopi ad Becci contradictiones Palamae per Capitula 12.*

[32] *Capitula 20 sunt sine Rubrica titulari.*

[33] *Bulla sive Decretum Unionis Ecclesiae Graecorum et Latinorum Eugenii Papae.*

[34] *Sancti P. N. Basilii Arch. Cesar. Capp. magni Protheoria sive praevia inspectio, de eo quod sex diebus factae sunt a Deo omnes creaturae cum duabus Homiliis in Genesim absque fine.*

Un'occhiata generale sul contenuto del codice basta a convincerci che, prescindendo dal numero [34] — un'appendice posteriore — tutti gli altri si riferiscano alla questione del « Filioque ». V'è ancor di più. Dalla lettura dei testi patristici citati si vede chiaro che questo magnifico arsenale è stato raccolto per difendere la tesi della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo. Nonostante la confusione propria di una selva compilata, come pare, per uso privato, non è tuttavia difficile scorgere nel contenuto tre grandi sezioni. La prima dal n. [1] al [8] è una serie di testimonianze di Padri e sinodi *latini* sul tema del « Filioque »: la seconda dal [9] al [29] contiene testi *greci* sullo stesso tema, mentre la terza dal [30] al [35] presenta il carattere di un incartamento sulla controversia intorno allo stesso argomento fra Beccos e Palamas con osservazioni del Bessarione, alla quale è stata aggiunta, come conclusione naturale, la Bolla di Eugenio IV sull'Unione dei Greci.

Entriamo ora nella descrizione particolareggiata del testo greco, dove una scrittura recente a matita fa cominciare l'impaginazione dei fogli.

[1-8] I fogli 1r-45v contengono il florilegio latino che studieremo poi più accuratamente.

[9] (ff. 45v-46r) il *Niceno* preceduto dal titolo che riprodusse bene il traduttore latino. ⟨Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν... ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.⟩

[10] (ff. 46r-47r) Simbolo « *contro Paolo di Samosata* », il celebre apocrifo apollinarista (1). ⟨Ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον.... συνθέσεως πρεσβεύομεν.⟩

(1) Ed. G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* 3, Breslau 1897, p. 182. Vedi anche G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, pag. 53 ss. La redazione del cod. non offre varianti di interesse.

[11] (ff. 47 v-48 r) Simbolo « *Costantinopolitano* » [Niceno-Costantinopolitano] (1). ⟨Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν... τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἀμήν.⟩

[12] (ff. 48 r-50 r) Confessione della fede cattolica di « *S. Atanasio* », il simbolo pseudoatanasiano *Quicumque*... (2). ⟨Τῷ θέλοντι σωθῆναι..... οὐχ οἷος τε σωθῆναι.⟩

[13] (ff. 50r-51v) « *Atanasio* » [Pseudo-Atanasio], Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον (3) ⟨Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν... μόνης καθολικῆς ἐκκλησίας.⟩

[14] (ff. 51 v-55 r) *Atanasio*, ἔκθεσις πίστεως (4). ⟨Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν..... σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.⟩

[15] (ff. 55 r-59 v) Simbolo di *Calcedonia*. Si trascrive non soltanto il simbolo caratteristico di quel Concilio, ma tutto il suo decreto dogmatico della quinta Sessione, nel quale si confermano i simboli di Nicea e il Niceno-Costantinopolitano che però non vengono riprodotti (5), Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη... ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.⟩

[16] (ff. 59 v-66 r) Simbolo del *Concilio III di Costantinopoli* (6° ecumenico – a. 680). Anche qui si inserisce tutto il decreto della Sessione XVIII, omettendo però i simboli Niceno e Niceno Costantinopolitano (6). ⟨Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη... ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.⟩

[17] (ff. 66 r-71 r) Simbolo del *Concilio II di Nicea* (7° ecumenico – a. 787). Vi si inserisce il decreto dogmatico della VII Sessione, che però viene interrotto poche righe prima della fine (7). Si mette anche il simbolo di Nicea. ⟨Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη... ἅγιον λείψανον μάρτυρος.⟩

[18] (ff. 71 v-79 r) *Atanasio*, la III Lettera a Serapione. Viene riprodotta per intero ed offre alcune varianti interessanti che si scostano dall'edizione di Migne (8). ⟨Ἴσως θαυμάσεις πῶς ἐντειλάμενος... ἐν τῷ μέλλοντι.⟩

[19] (ff. 79 v-87 r) *Atanasio*, la IV Lettera a Serapione. Viene citato soltanto un brano tolto dal principio (9). ⟨Ἐνέτυχον καὶ τῇ νῦν... αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.⟩

(1) Ed. Hahn, ib. 162.
(2) Ib. 174.
(3) Hahn, *op. cit.* 137 ss.
(4) PG XXV, 200 ss.
(5) Mansi VII, 108 C-117 A.
(6) Mansi. XI, 632 B-640 C.
(7) *Ib.* XIII. 373 E-380 B.
(8) PG XXVI, 624-637.
(9) *Ib.* 637-648 B.

A queste citazioni si fa seguire una avvertenza che dice: « Vi sono altre due lettere dello stesso grande Atanasio al medesimo Serapione, delle quali la prima [tratta] sullo Spirito Santo e comincia: Τὰ γράμματα τῆς σῆς ἱερᾶς διαθέσεως; mentre la seconda, contro coloro che dicono essere il Figlio una creatura, ha per principio: Ἐγὼ μὲν ἐνόμιζον καὶ οὕτως... »

[20] (ff. 87 v-96 v) *Atanasio*, Tomus ad Antiochenos. Citazione integra con alcune varianti (1). ⟨Τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ ποθεινοτάτοις... ἐγὼ καρτέριος.⟩

[21-29] (ff. 96 v-184 r) Segue un documento importante che l'autore dell'indice rende poco fedelmente. Ne omette infatti il titolo, e menziona soltanto alcuni dei diversi Padri in esso citati. Il titolo suona in greco così:

Χρήσεις διάφοροι γραφικαὶ συλλεγεῖσαι εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ · μεθ' ἧς ἕτεραι χρήσεις καταστρωννύωνται ἐν (fol. 97 r) τῇ παρούσῃ βίβλῳ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός· καὶ ἐπειδὴ αἱ μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ · αἱ δὲ διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποδεικνύουσιν εἶναι αὐτὸ εἰς παράστασιν τοῦ ἰσοδυνάμου τῆς, διά, καὶ τῆς, ἐκ· ἀκολούθως παρευθὺς ἕτεραι γραφικαὶ χρήσεις καταστρώννυνται · δι' ὧν τὸ τῶν προθέσεων τούτων ἰσοδύναμον ἀποδείκνυται· ὅτι ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.

Si tratta dello scritto di *Beccos*, ormai pubblicato, « Epigraphae sive praescriptiones in dicta, ac sententias sanctorum Patrum a se collectas de processione Spiritus Sancti » (2). Vi si contiene tutta l'antologia patristica compilata dal Patriarca bizantino. Si conchiude col dire: « Ἐπιγραφαὶ di Beccos che egli raccolse intorno alle sentenze sulla processione dello Spirito Santo ».

[30-32] (ff. 184 v-239 v) Risposte di *Palamas* alle ἐπιγραφαὶ di Beccos insieme alla difesa di costui fatta dal *Bessarione* (3).

[33] (ff. 240 r-246 v) Bolla di *Eugenio IV* sull'Unione dei Greci.

[34] (ff. 247 r-257 v) Omelie di *Basilio* Magno sul « Hexaemeron » (4). Contiene la 1ª e una buona parte della 2ª.

(1) PG XXVI, 796-809.

(2) PG CXLI, 613 ss.

(3) PG CLXI, 244-309. Vi si trovano anche le « Capitula 20 » pubblicate in Orientalia Chr. 22 (1931) 22 ss.

(4) PG XXIX, 2 ss. È curioso che nel titolo si legga Τοῦ ἁγίου... προθεωρία περὶ τοῦ ἐν ἓξ ἡμέραις πραχθῆναι παρὰ θεοῦ πάντα τὰ κτίσματα.



Prendiamo ora in considerazione le testimonianze dei Padri Latini tradotte in greco in principio dell'antologia, e prima di tutto diamone l'elenco esatto.

1 (f. 1 r-v) S. LEONE MAGNO, Epist. ad Turibium, I « contro le eresie dei Priscillianisti; nella quale si propongono 16 capitoli della fede ortodossa contro i 16 capitoli delle loro eresie ». ⟨*Primo itaque capitulo... de Sabellii opinione sumpserunt.*⟩ (1). Per agevolare un ulteriore confronto fra il florilegio e i testi presentati da Montenigro nelle sedute del Concilio di Firenze, annoteremo volta per volta se la testimonianza venga o meno citata dall'insigne Domenicano. Questo primo testo è citato tale quale da Montenigro « ex originali » adoperando « antiquissimum textum » (2).

2 (ff. 1 v-2 v) S. LEONE MAGNO, Sermo I in Pestecosten, III. ⟨*In Trinitate enim divina nihil dissimile... et futura annunciabit vobis*⟩ (3). Montenigro ne cita la parte centrale lasciando qualche frase al principio e alla fine (4).

3 (ff. 2 v-3 r) S. LEONE MAGNO, Sermo II in Pestecosten. ⟨*Sempiternum est Patri... nulla posterior.*⟩ (5). Manca in Montenigro.

4 (ff. 3 r-v) S. ILARIO, De Trin. II, 29. ⟨*Nec loqui necesse est... propter Spiritum suum qui habitat in vobis.*⟩ (6). Citato un po' più brevemente da Montenigro (7).

5 (ff. 3 v-4 v) S. ILARIO, De Trin. VIII, 19. ⟨*Excutiat ingenii sui aculeos... Filius a se accipiendum esse dixit.*⟩ (8). Citato un po' più brevemente al principio, più lungamente alla fine da Montenigro (9). In questi due testi si osservano alcune va-

(1) PL LIV, 680 C-681 A.
(2) MANSI 31 B, 1637-38.
(3) PL LIV, 402 A-B.
(4) MANSI 31 B, 1638.
(5) PL LIV, 404 C-405 A.
(6) *Ib.* X, 69 A-70 A.
(7) MANSI 31 B, 1639.
(8) PL X, 250 B-251 B.
(9) MANSI 31 B, 1638.

rianti interessanti che sono comuni al Florilegio e a Montenigro (1).

6 (ff. 4v-5v) S. AMBROGIO, De Spir. S. I. 11. ⟨*Sed neque in loco aliquo Pater.... sicut in aliquibus corporalibus, aestimari.*⟩ (2). Viene riportato più brevemente da Montenigro il quale lo mette insieme al testo susseguente (3).

7 (f. 5v) S. AMBROGIO, ibidem. ⟨*Sed neque eum de Patre exit... et divinitatis exprimit unitatem* (4).

8 (ff. 5v-6r) S. AMBROGIO, ibidem, 15. ⟨*Et sicut Verbum vitae dicitur... ipse est enim aqua viva.*⟩ (5). Più brevemente da Montenigro (6).

9 (f. 67v) S. AMBROGIO, ibidem, lib. II, 12. ⟨*Quid est ergo? non enim a se loquetur... nihil extra se Trinitas loquitur.*⟩ (7). Un po' più breve alla fine da Montenigro (8).

10 (f. 67r) « S. AMBROGIO » « nei libri circa lo Spirito S. contro Macedonio, nel secondo libro, capitolo IX ». ⟨*Quoniam de interioribus Dei progreditur...* καὶ εἶπεν· λάβετε πνεῦμα ἅγιον.⟩. Ci troviamo dinnanzi ad un problema che non siamo riusciti a sciogliere. Montenigro cita anche lui quasi tutto il testo, trovato « *in secundo opere* [S. Ambrosii] *de Spiritu Sancto et in 1° libro* » (9). Resta per me un enigma di quale opera si possa trattare. Nè dalle fonti nè dalla tradizione successiva mi è noto che sia stato attribuito al Dottore di Milano un « secondo » scritto sullo Spirito Santo contro « Macedonio ». Dal titolo dei seguenti brani si ricava che in tutti si tratta di uno stesso scritto. Ora nè questo primo testo nè i posteriori si trovano fra le opere di S. Ambrogio. Un confronto col « de Spiritu Sancto » di Didimo e di Basilio, come anche col « de Trinitate » di Didimo è risultato negativo. Auguriamo migliore fortuna ad ulteriori ricerche. Intanto vogliamo trascrivere i testi seguenti

(1) Mancano le frasi: A Filio igitur accipit qui et ab eo mittitur et a Patre procedit. — Quod si differre credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere.

(2) PL XVI, 732 B-C.

(3) MANSI 313, 1639.

(4) PL XVI, 733 A.

(5) *Ib.* 739 A-C.

(6) MANSI 31 B, 1640.

(7) PL XVI, 771 B-C.

(8) MANSI 31 B, 1640.

(9) *Ibidem* 1640.

non citati da Montenigro, il quale però forse vi accenna vagamente (1).

11 (ff. 7r-8r) « S. Ambrogio » κατὰ Μακεδωνίου βιβλίον κεφάλαιά τε πρὸς κορινθίους.

ἔτι (fol. 7v) ἡ Τριὰς ὑπὸ τῇ τῶν ὀνομάτων ἰδιότητι διαστέλλεται· ὅτι ἓν τὸ πνεῦμα τὸ ἐγείραν τὸν Ἰησοῦν οἰκεῖ ἐν ἡμῖν· ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ἡμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα αὐτοῦ ἐν ἡμῖν· ὁ πατὴρ ἐγείρει· ὁ υἱὸς ἐγείρεται· καὶ διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα τοῖς ἐγερθεῖσι τῶν θνητῶν σώμασι ζωὴν ἐπαγγέλλεται· καὶ ἐν τοῖς ἐφεξῆς ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ· πνεῦμα θεοῦ φησίν καὶ ἐπομένως πνεῦμα Χριστοῦ. προέχει ὅτι ἐνταῦθα τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ προσηγορίας (2) τοῦ θεοῦ ὑποσημαίνει· ἢ ἐν (?) τὸν πατέρα, οὗ τὸ πνεῦμα ἔστιν, ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας σημαίνει. ἰδοὺ ἐνταῦθα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, διὰ τῆς ἑνότητος τῆς οὐσίας, καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πνεῦμα εἶναι παρὰ (fol. 8r) δηλοῦται καὶ εἰκότως ἐκπορεύεσθαι ἐξ ἀμφοτέρων διαγινώσκεται καὶ ἐν τῷ δόμῳ τῆς Τριάδος διακεκρυμμένην ὑπόστασι[ν] ἔχειν κατοπτεύεται καὶ ὃς πνεῦμα ἅγιον οὐκ ἔχει, οὔτε τὸν Χριστὸν ἔχειν πατρὸς ἀποδείκνυται.

12 (f. 8r-v) « S. Ambrogio », « nello stesso libro, capo 13 ».

Πέμπεσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ λέγεται, ἵνα ἀπὸ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἐκπορεύεσθαι καὶ σὺν αὐτοῖς ἓν ἔργον ἐργάζεσθαι διαγινώσκηται καὶ διὰ τοῦτο ὁ υἱὸς περὶ αὐτὸν φησί· ὁ παράκλητος ὃς παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. οὐκ εἶπε παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπέσσεται (?) ἀλλὰ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται· τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῆς πατρικῆς δυνάμεως καὶ ἀπὸ τῆς ἰδιότητος τῆς φύσεως. ἀλλ' ἐκ τούτου τοῦ λόγου, ἐπειδὰν λέγεται παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, ἀποδείκνυται μετὰ τοῦ πατρὸς μὴ ἔχειν ἀρχήν. Τί ἐστι δὲ ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς γεννᾶσθαι (fol. 8v) λέγεται καὶ τὸ

(1) *Ibidem* 1640 D-C. Il Montenigro (col. 1639 D) nell'introdurre le citazioni ambrosiane disse: « Consequenter succedat Ambrosius archiepiscopus Mediolanensis... Hic pater magnus doctor ad Gratianum tres libros scripsit. Primum contra Arianos de Trinitate [*cioè il « de Fide »*]. Secundum de Spiritu Sancto contra Macedonianos. Tertium de quaestionibus Spiritus ad eundem Gratianum ». Noi non conosciamo che un solo trattato sullo Spirito Santo scritto da S. Ambrogio e dedicato a Graziano. Il terzo dal quale si prendono le citazioni, di cui si tratta, è presumibilmente uno scritto pseudo-ambrosiano.

(2) Il brano è difficilmente comprensibile.

πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι παραδηλοῦται; ἐὰν ζητεῖς τί μεταξὺ τοῦ γενομένου καὶ τοῦ ἐκπορευομένου διΐσταται, ἐναργῶς τοῦτο διαφέρει· ὅτι οὗτος μὲν ἐξ ἑνὸς γεννᾶται, ἐκεῖνος δὲ ἐξ ἀμφοτέρων προέρχεται.

13 (f. 8v-9r) « S. AMBROGIO » « nel 2° libro contro Macedonio, capo VI ».

ἀλλ' ἐν τούτοις ζητητέον. πιστεύεις πότερον ἂν ἡ τοῦ ἁγίου πνος. προσηγορία ὃ καὶ θεὸν ἀνάγκη προσαγορεύεσθαι· ὄνομα ἢ ἴσως ἐπώνυμον. ἀλλὰ γνῶθι ὅτι ὃ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τῷ ὀνόματι συνάπτειν εἰώθαμεν τῇ τοῦ θεοῦ, οὐ προσήκει μεγαλειότητι οὗ ἐν τῷ ὀνόματι, ὅτιπερ ἂν ᾖ, οὐδαμῶς ἐπίθετον· ἀλλ' ἀναμφιβόλως φυσικῶς [1] ἀΐδιον ἐστίν. ἀλλὰ καὶ ἡ γραμματικὴ [2] μέθοδος. ἄλλα μὲν ὀνόματα κοινὰ τούτοις προσηγορίας καλεῖς· ἄλλα δὲ ἰδικά, τουτέστι κύρια, ὀνομάζεις. ἴδωμεν οὖν εἰ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ἐν τῷ... [3] ὅμοιόν τι ἐξευρεῖν δυνάμεθα (fol. 9r) θεός. ἐπὶ θεοῦ ὄνομα ἰδικὸν ἢ κύριον· τουτέστι πατήρ, υἱός, πνεῦμα ἅγιον; ἐπὶ τοσοῦτον ταῦτά ἐστι κύρια ὥστε μήτε περὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πατὴρ δύνασθαι λέγεσθαι μήτε περὶ τοῦ πατρός ῥαδίως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναγινώσκεσθαι. ἔτι ἄλλο κύριον, ἀγέννητος· γεννητός· ἐξ ἀμφοτέρων τε ἐκπορευόμενον. αὖθις· θεὸς ὄνομα ... [4] καὶ κοινὸν μεγαλειότητος· τὸ ἀμετρὶ, τὸ [5] πλήρωμα εἷς — μόνος ὁ θεός.

14 (f. 9r) « S. AGOSTINO » [= Fulgenzio] ad Petrum de Fide. ⟨*Aeternum quippe est... Filiique procedit.*⟩ [6]. Citato tale e quale da Montenigro [7].

15 (f. 9r) « S. AGOSTINO » [= Fulgenzio] « inferius in eodem capite ». ⟨*Unus est Deus Pater... Filioque procedit.*⟩ [8]. Riportato da Montenigro [9].

16 (f. 9r-v) « S. AGOSTINO » [= Fulgenzio] ibidem. ⟨*Neque enim in illa Trinitate... esset Pater et Filius.*⟩ [10]. Montenigro lo cita un po' più brevemente [11].

17 (ff. 9v-10r) « S. AGOSTINO » [= Fulgenzio] op. cit. regula 11. ⟨*Firmiter tene... de ore eius procedit.*⟩ [12]. Citato esattamente da Montenigro [13].

(1) MS φυσικός.
(2) MS γραματική.
(3) Parola difficile a leggere.
(4) Parola difficile a leggere.
(5) MS τόν.
(6) PL LXV, 674 B.
(7) MANSI 31 B, 1640 E.
(8) PL LXV, 675 A-B.
(9) MANSI 31 B, 1640 E.
(10) PL LXV, 675 B-C.
(11) MANSI 31 B, 1640-41.
(12) PL LXV, 696 C-D.
(13) MANSI 31 B, 1641.

18 (ff. 10r-v) « S. AGOSTINO » [= Pseudo-Agostino] « a Orosio περὶ ζητημάτων, ζήτημα β. ». ⟨*Spiritum sanctum neque ingenitum... unus amborum Spiritus*⟩ (1). Omesso da Montenigro.

19 (f. 10v) « S. AGOSTINO » « nello stesso libro ». ⟨*Spiritus vero sanctus non de Patre... de utroque procedit*⟩ (2) Omesso da Montenigro.

20 (f. 11r-v) S. AGOSTINO contra Maxim., II, 14. ⟨*Quaeris a me si de substantia Patris... procedendo de ambobus.*⟩ (3). Montenigro finisce la citazione un po' prima (4).

21 (f. 11v) S. AGOSTINO ibidem. ⟨*Satis sit ergo nobis... Spiritus Patris dictus est etc.*⟩ (5). Omesso da Montenigro.

22 (ff. 11v-12v) S. AGOSTINO « nello stesso libro ». ⟨*Ergo quantum ipse habet... ex hoc fonte vitae.*⟩ (6). Omesso da Montenigro.

23 (ff. 12v-15r) S. AGOSTINO « super Ioannem ». ⟨*Non enim loquetur... ab ipso habet Patre.*⟩ (7). Da Montenigro abbastanza più brevemente (8).

24 (ff. 15r-16r) S. AGOSTINO, « de Trinitate », IV, 20. ⟨*Sicut enim natum esse est Filio... refertur a quo natus est Filius.*⟩ (9). Lo stesso da Montenigro (10).

25 (f. 16r-v) S. AGOSTINO ibid. V, 14. ⟨*Si ergo et quod datur... et unus Dominus.*⟩ (11). Omesso da Montenigro.

26 (ff. 16v-19r) S. AGOSTINO ibid. XV, 26. ⟨*Deinde in illa summa Trinitate... ab utroque amborum spiritus.*⟩ (12). Montenigro cita tre diversi brani di questo testo (13).

27 (f. 19r) S. GREGORIO « Dialogo » (Magno), Moral. I. ⟨*In orbem dies convivii... potuit emundavit.*⟩ (14). Citato da Montenigro (15).

28 (f. 19r-v) S. GREGORIO Magno, ib. II, 56. ⟨*Et si prophetiae spiritus... et omnia et semper potest.*⟩ (16). Un po' più breve presso Montenigro (17).

(1) PL XL, 734-735.
(2) *Ib.* 737.
(3) PL XLII, 770.
(4) MANSI 31 B, 1641 B-C.
(5) PL XLII, 771.
(6) Ib. 801-802.
(7) PL XXXV, 1888-1890.
(8) MANSI 31 B, 1641-42.
(9) PL XLII, 908.
(10) MANSI 31 B, 1642.
(11) PL XLII, 921.
(12) PL XLII, 1092-1095.
(13) MANSI 31 B, 1628-29, 1642.
(14) PL LXXV. 541 B.
(15) MANSI 31 B, 1643.
(16) PL LXXV, 598 B-C.
(17) MANSI 31 B, 1643.

29 (ff. 19v-20r) S. GREGORIO, ib. XXX, 4. ⟨*Venit hora cum iam non... indivisibiliter tria unum.*⟩ ([1]). Presso Montenigro finisce un po' prima ([2]).

30 (ff. 20r-v) S. GREGORIO, Dial. II, 38. ⟨*Quorum vero mens in Deo... Paracletus non veniet ad vos.*⟩ ([3]). Presso Montenigro comincia e finisce un po' più avanti ([4]). In tutti e due si osservano varianti comuni.

31 (f. 20v) S. GREGORIO, hom. XXVI, 2 in Evangel. ⟨*Cum venerit Paraclitus... dicitur quia generatur.*⟩ ([5]). Non riportata da Montenigro.

32 (ff. 20v-21r) HORMIZDA epist. contra Iulian. ⟨*Adoremus Patrem et Filium... sub una substantia deitatis.*⟩ ([6]). Un po' più lungo presso Montenigro. ([7])

33 (f. 21r) « SIMBOLO APOSTOLICO » [quello sorto nell'Occidente]. ⟨*Credo in Deum Patrem* etc.⟩. Non viene citato da Montenigro nelle sue dispute.

34 (f. 21v) BOEZIO, de Trin. ⟨*Ac si meminerimus omnium... ex utrisque Spiritum sanctum.*⟩ ([8]). Citato da Montenigro ([9]).

35 (ff. 21v-22v) BOEZIO « de fide ». ⟨*Haec autem religio nostra... humanus animus aestimare.*⟩ ([10]). Presso Montenigro un po' più breve ([11]).

36 (f. 22v) S. ISIDORO, Etym. VII, 3. ⟨*Spiritus sanctus ideo... ipse est Pater.*⟩ ([12]). Non è citato da Montenigro.

37 (f. 22v) S. ISIDORO, ibid. ⟨*Hoc autem interest... ex utroque procedit.*⟩ ([13]). Presso Montenigro un po' più lungo ([14]).

38 (f. 23r) S. ISIDORO, ib. 4. ⟨*Pater solus non est... amborum nuncupatur spiritus.*⟩ ([15]). Non c'è presso Montenigro.

39 (f. 23r-v) « S. DAMASO ». Dopo aver riportato l'elogio che i Padri di Calcedonia fecero del grande Pontefice cita un simbolo attribuito a lui e che si leggerebbe nella sua « epist. ad Paulinum Antiochiae ». Diciamo che la « fides » tradotta non è nè quella autentica nè è la stessa di quelle due pseudo-

([1]) LP LXXVI 533 D-534 A.
([2]) MANSI 31 B, 1643.
([3]) PL LXVI, 204 B.
([4]) MANSI 31 B, 1643.
([5]) PL LXXVI, 1198 C.
([6]) LP LXIII, 514 B.
([7]) MANSI 31 B. 1643.
([8]) *Ib.* LXIV, 1254 C.
([9]) MANSI 31 B, 1643.
([10]) PL LXIV, 1333 A-C.
([11]) MANSI 31 B, 1643.
([12]) PL LXXXII, 268 A.
([13]) *Ib.* 268 C.
([14]) MANSI 31 B, 1643-44.
([15]) PL LXXXII, 271.

damasiane volgarmente conosciute [1]. Il presente simbolo è identico alla prima e seconda redazione del *Toletanum* I [2]. Annotiamo la sola variante « de Dei esse natura » invece di « *de Patris esse natura* ». (Tol.). ⟨*Credimus in unum verum Deum... Filioque procedens*⟩. Montenigro lo riporta sotto il titolo giusto « Regula fidei quam epp. Tarraconenses etc. » del concilio di Toledo [3], e dice di prenderla « ex originali antiquissimo ».

40 (ff. 23 v-24 r) « S. Girolamo » « a Damaso de fide catholica ». Si tratta di uno dei simboli pseudodamasiani [4]. ⟨*Credimus in unum Deum... omnis virtus eorum.*⟩. Un po' più breve presso Montenigro [5], il quale commette lo stesso sbaglio nel titolo.

41 (f. 24 r-v) S. Gregorio, « Dialogo », Prima parte del Simbolo di fede attribuito a S. Gregorio Magno nella Vita scritta da Giovanni Diacono. ⟨*Credo in unum... et Filio procedentem.*⟩ [6]. Riportata da Montenigro [7].

42 (ff. 24 v-25 r) Simbolo del Toletanum I. Dopo una introduzione tolta dagli Atti del Concilio si riproduce la prima parte del simbolo, che, come abbiamo notato, è quasi identico con quello del n. 39. ⟨*Credimus in unum verum Deum... Filioque procedens.*⟩ [8].

43 (f. 25 r-v) Simbolo del Toletanum III. Dopo un'introduzione storica si cita una parte del Simbolo ⟨*Ceterum quid pro tantis beneficiorum... Filium sibi coaequalem*⟩ [9] non riportata da Montenigro (in essa non si fa menzione del nostro tema), e poi si aggiunge il brano ⟨*Spiritus aeque sanctus confitendus... Spiritus sancti esse personam*⟩ [10]: brano che è comune a Montenigro [11].

(1) Hahn *op. cit.* 275 ss.
(2) J. A. de Aldama. *El Simbolo Toledano* I, Roma 1934, pag. 30-31.
(3) Mansi 31 B, 1644. Vedi quello che si dice sul testo n. **42**.
(4) Hahn *op. cit.*, 275-76.
(5) Mansi 31 B, 1639.
(6) PL LXXV, 87-88. Intorno all'autenticità cfr. Aldama, *op. cit.* 84 n. 36.
(7) Mansi 31 B, 1643.
(8) Aldama *op. cit.*, 30-31.
(9) Mansi 9, 978 C.
(10) *Ib.* 978 D.
(11) *Ib.* 31 B, 1644.

44 (ff. 25 v-26 r) Simbolo del TOLETANUM « V » [= IV]. Dopo aver riportato le ultime parole del Re e le prime del simbolo ⟨*Et quoniam generale... deitatis atque substantiae confitemur*⟩ (1), riprende ⟨*Filium a Patre... et Filio profitemur.*⟩ (2). Citato da Montenigro (3).

45 (f. 26 r-v) Simbolo del TOLETANUM VI. Procede lo stesso. Prima, un tratto del principio del Simbolo ⟨*quod mente ruminavimus... Filium et Spiritum Sanctum*⟩ (4); poi il brano principale ⟨*Patrem ingenitum... ab utroque procedit*⟩ (5). Un po' più breve presso Montenigro (6).

46 (ff. 26 v-27 v) Simbolo del TOLETANUM « IX » [= VIII]. Comincia da ⟨*Itaque unius sacrae fidei...* et dopo aver riprodotto il Simbolo finisce coll'epilogo: *...ad alia pertrahunt peragenda*⟩ (7). Non viene citato da Montenigro.

47 (f. 28 r) Simbolo del TOLETANUM « XII » [= XI] (Montenigro che lo cita fa anche la stessa falsa attribuzione) (8). Viene riportato dal principio ⟨*Confitemur et credimus... amborum esse Spiritum*⟩ (9) e dopo una breve interruzione si ripiglia ⟨*Nec enim de Patre procedit in Filium... sanctitas amborum agnoscitur.*⟩ (10).

48 (f. 28 r-v) Simbolo del TOLETANUM « XIII » [= XII], citato da Montenigro coll'indicazione: « In alia synodo » (11). ⟨*Credentes pariter... Patrem omnipotentem*⟩ e ancora ⟨*Credimus et in Spiritum... adorandum et glorificandum*⟩ (12).

49 (ff. 28 v-31 r) Simbolo del TOLETANUM I. È curioso notare che ancora una volta ritroviamo lo stesso Simbolo dei n.i 39 e 41: qui però lo si riproduce per intiero coi 18 anatemi caratteristici della seconda redazione (13). ⟨*Credimus in unum verum... sancti Petri faciat, anathema sit*⟩. L'attribuzione al I Toletano, oggi di nuovo difesa dai dotti, viene confermata dal nostro florilegio. Sembra nondimeno che l'antologista, dopo aver utilizzato un manoscritto dove i simboli di Toledo erano elencati in ordine cronologico, adoperasse per questo e il se-

(1) *Ib.* 10, 615 B-C.
(2) *Ib.* 615-D.
(3) *Ib.* 31 B, 1644.
(4) *Ib.* 10, 661 D.
(5) *Ib.* 661 E-662 A.
(6) *Ib.* 31 B, 1644.
(7) *Ib.* 10. 1210 B-E.
(8) MANSI 31 B, 1644.
(9) MANSI 11, 132 E-133 D.
(10) *Ib.*
(11) *Ib.* 31 B, 1644.
(12) *Ib.* 11, 1027 B-D.
(13) ALDAMA *op. cit.* 30 ss.

guente brano un altro manoscritto. Altrimenti non si spiegherebbe bene la ripetizione almeno parziale.

50 (ff. 31 r-37 v) Simbolo del TOLETANUM « IV » [= III]. Attribuito questa volta al Toletano IV viene citato molto per disteso lo stesse Simbolo del n. 43. ⟨*In nomine domini... creaturamque esse dixerit*⟩ (¹). Come si vede, gli anatemi si interrompono dopo il V, senza che questo sia un pregiudizio contro l'autenticità dei restanti, che non si confacevano tanto allo scopo dell'antologista.

51 (ff. 38 r-43 v) « S. AGOSTINO ». [Pseudo-Agostino] « De cognitione verae vitae in quo velut in dialogo interrogantibus discipulis respondet Magister ». ⟨*Sed quia pondus carnis... columbae corpus condidit.*⟩ (²).

52 (ff. 43 v-45 v) « S. ILARIO, dal sermone che si legge nella festa della S. Trinità dopo Pentecoste ». Si tratta di un Simbolo di Alcuino (³) che si riporta quasi tutto. ⟨*Credimus sanctam Trinitatem... opera inseparabilia sunt.*⟩ (⁴).

Esaminando da vicino il florilegio che abbiamo recensito, non sarà difficile osservare che l'antologista ha avuto come base della sua raccolta, prima di tutto, un florilegio già precedentemente composto per provare la tesi del « Filioque ». L'utilizzazione di questa fonte si riscontra dal n. 1 al n. 48. Si tratta infatti di una serie di testi ben ordinati. Prima si cita S. Leone, senza dubbio in merito alla sua dignità. Poi seguono in ordine *cronologico* Ilario, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno, Hormizda, Boezio e Isidoro — prescindendo dal « Simbolo Apostolico » (n. 33) la cui citazione non si spiega poichè niente ci dice sul « Filioque ». Segue poi la serie dei Simboli di Toledo in ordine cronologico abbastanza esatto. Nel n. 49

(1) MANSI 9, 977 A-985 B.

(2) PL XL, 1013-1016. Come si osserva nella prefazione (ib. pag. 1006), questo stesso fragmento è anche tradotto in greco in un ms. di Basilea, edito da Leunclavio nel 1578 e del ms. di Monaco (Ms 115) dove si trova insieme ad altri opuscoli di Bessarione. Questo dato è di interesse per l'indagine sull'autore del nostro codice.

(3) Si noti che anche questo simbolo, attribuito parimenti a Ilario, si trovava in quella medesima « Bibliotheca Sambuci » di Basilea dove c'era il brano pseudo-agostiniano riportato prima. Sembra quindi innegabile una certa affinità fra il nostro codice e quella biblioteca.

(4) PL CI, 56 D-58 A.

si passa ad un'altra fonte: e prova ne sia che si cita di bel nuovo il Toletanum I e IV e si rinvia all'autorità di S. Agostino e S. Ilario.

Una nuova conferma di ciò che abbiamo detto ce la fornirà un paragone fra il florilegio 1-48 (= F) e le citazioni di Montenigro, il quale avendo, come vedremo, strettissimi rapporti col F, ignora i n.[1] 49-52. Basti questa osservazione per convincersi che Montenigro non è l'antologista del nostro codice, nè sembra lo abbia conosciuto direttamente.

Montenigro ha, nelle sue dispute conciliari intorno al « Filioque », citazioni di Padri Latini, che non si trovano nel F. Eccone l'elenco:

S. Ilario, de Trin. XII (PL X, 471-472) ⟨*Conserva... tua mea*⟩ MANSI 31 B, 1639.

« *S. Girolamo* » « Fides ad Damasum ». ⟨*Credimus in unum... procedentem*⟩ ib.

» « Expos. Nicaeni » ⟨*Et in Spiritum... procedit*⟩ ib.

» « Ad Aug. et Alyp. » ⟨*Credamus in... substantia*⟩ ib.

Toletanum XIII, Simbolo (MANSI 11, 1062) ⟨*Credimus... conglorificandum*⟩ ib. 31 B, 1644.

Ora dei 48 numeri che compongono il nostro F, ben 33, come abbiamo visto, sono comuni a Montenigro. A due ancora si fa forse qualche allusione. Restano 13 testi certamente esclusivi del F. Questi dati danno base alle seguenti conclusioni:

a) V'è uno stretto rapporto fra Montenigro e F. Osserviamo non soltanto la comunanza dei testi ma anche il loro identico ordine — eccezione fatta di quelli di S. Leone che F mette a capo di tutti gli altri. Caratteristica è pure la serie dei simboli di Toledo. *b*) Non è probabile una dipendenza diretta di Montenigro da F, dati i testi che in entrambi non coincidono. *c*) Per la stessa ragione non riesce probabile l'ipotesi di una dipendenza diretta di F da Montenigro. *d)* Resta come ipotesi più probabile la dipendenza di Montenigro e di F da una fonte comune (= X). Crediamo che F, fatto da un antologista meno accorto e quindi meno capace di completarlo *per conto proprio*, si avvicini a X più del Montenigro.

Dati i rapporti del Traversari col Montenigro, data la sua attiva partecipazione al Concilio Fiorentino e la sua vasta erudizione patristica, viene spontanea l'idea che l'X, comune fonte di F e di Montenigro, sia stata una raccolta compilata dal celebre camaldolese, e forse da lui stesso tradotta in greco.

Comunque sia di ciò, è indiscutibile che F, e più ancora l'X segna un notevole progresso nel suo genere. Risalendo infatti verso controversisti che più si distinsero prima del Concilio di Firenze nella raccolta di testi latini sul « Filioque », abbiamo questi risultati.

Manuel Calecas riporta soltanto i passaggi dei n.[i] 1, 4, 9, 23-28, 31 (1).

Hugone Eteriano i n.[i] 5, 6, 9, 25.

Eneas di Parigi i n.[i] 1, 5-9, 14-17, 23, 24, 26, 28, 31, 32, 36, 37.

Ratrammo i n.[i] 6-9, 14-18, 23, 26, 31.

Teodulfo i n.[i] 1, 5-8, 14-17, 20, 21, 23-26, 28, 29, 31, 32, 36, 37.

S. Pier Damiano i n.[i] 6, 7, 9, 26, 41.

La raccolta del F importa dunque l'aggiunta di ben 27 nuove testimonianze latine. Caratteristica è la serie dei Simboli di Toledo, che ora per la prima volta si propongono come arma nella disputa cogli Orientali. Non sarà stato lo spagnolo Torquemada a suggerire questi nuovi argomenti?

I. Ortiz de Urbina S. I.

(1) Notiamo che questi cita lo Pseudo-Ilario del n. 52.

NACHKLÄNGE DER FLORENTINER UNION IN DER POLEMISCHEN LITERATUR ZUR ZEIT DER WIEDERVEREINIGUNG DER RUTHENEN

Im 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts

Als in der zweiten Hälfte des 16. Jh. zuerst die Katholiken und später auch einige ruthenischen Hierarchen in Polen und Litauen, an der Wiedervereinigung der Ruthenen mit der katholischen Kirche zu arbeiten anfingen, brauchten sie keinem neuen und unbekannten Gedanken Bahn zu brechen. Sie knüpften an die vor 150 Jahren in Florenz geschlossene und durch den Metropoliten Isidor von Kiew in ihren Ländern beförderte Union an. Zwar sind Isidors Bemühungen grössten Teils fruchtlos geblieben. Die Union hat damals keinen festen Boden gefasst. Aber sie ist auch nicht ganz spurlos vergangen. Sie lebte in einem gewissen Sinne weiter fort, nicht nur als Erinnerung, sondern auch in den mehrmals im Laufe des 15. Jh. und noch am Anfang des 16. Jh. wiederholten Versuchen, sie zu erneuern (¹). So konnten auch die neuen Unionsversuche in der zweiten Hälfte des 16. Jh. als ein neues Glied in der Kette der früheren Unionsversuche, und die Wiedervereinigung selbst als Fortsetzung der Union von Florenz betrachtet werden. Dieser Anschauung haben auch die ruthenischen Bischöfe in ihrem Schreiben an Papst Klemens VIII.,

(¹) Über die Geschicke der Florentiner Union in ruthenischen Ländern Polens und Litauens handelt A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der Russischen Kirche*. Würzburg, 1938. — Vom Standpunkte der Geschichte der nichtunierten orthodoxen Kirche aus, behandelt das Thema K. Chodynicki, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*. Warszawa, 1934, S. 49–72.

vom 22.(12.) Juni 1595 Ausdruck gegeben, indem sie erklärten, dass sie sich an die Union, die in Florenz von ihren Vorfahren begründet worden war, anschliessen wollten (¹). Auch der Papst hat diesen Gedanken in seiner Unionsbulle hervorgehoben (²).

Diese Bestrebung, die Wiedervereinigung der Ruthenen als Fortsetzung der Union von Florenz zu betrachten, kam auch zum Ausdruck in der polemischen Literatur, welche im Zusammenhang mit der Brester Union der Ruthenen entstanden ist. In Bezug auf das Problem der Florentiner Union lassen sich in dieser Literatur drei verschiedene Arten von Stimmen unterscheiden: 1. auf katholischer Seite wird die Wiedervereinigung der Ruthenen als Fortsetzung der Union von Florenz verkündigt; 2. die Unionsgegner antworten darauf mit Angriffen gegen die Union von Florenz; 3. die Katholiken verteidigen die Union von Florenz mit neuen Schriften. Diese Einteilung ist nicht im chronologischen Sinne zu verstehen. Die stärksten Angriffe gegen die Union v. Florenz und somit auch die meisten Verteidigungsschriften sind zwar erst später, nach der Synode v. Brest (1596) entstanden, aber einige Einwände gegen das Konzil v. Florenz und ihre Widerlegung kommen gleich von Anfang an in der polemischen Literatur vor. Die Stimmen erster Art wiederholen sich später zusammen mit denen der dritten Art. Wir werden aber in der Behandlung der Stimmen erster Art besonders die ältesten polemischen Schriften berücksichtigen. In diesem Sinne werden wir den ganzen Stoff in drei Teilen behandeln: I. Die Verkündigung der Florentiner Union; II. Die Angriffe gegen die Florentiner Union; III. Die Verteidigung der Florentiner Union.

(¹) Bei G. Hofmann S. J., *Die Wiedervereinigung der Ruthenen. Orientalia Christiana* III (1925) 140: « ad unionem, quae antea inter orientalem et occidentalem Ecclesiam viguit, inque Florentina synodo ab antecessoribus nostris constituta est, accedere decrevimus ».

(²) Clemens VIII, *Bulla « Magnus Dominus ». Magnum Bullarium Romanum*. Torino, Bd. X, 1865, S. 240 f: « decreverunt redire ad suam et omnium fidelium matrem, Romanam Ecclesiam... longo quidem temporis intervallo, post annos fere centum quinquaginta et amplius, postea quam primum a piae memoriae Eugenio Papa IV in generali concilio Florentino Graeci recepti et reconciliati Ecclesiae fuerant ».

I. — Die Verkündigung der Florentiner Union.

Für die Art und Weise, wie der Unionsgedanke in der polemischen Literatur in Polen und Litauen mit der Florentiner Union verbunden wurde, sind zwei Schriften von entscheidender Bedeutung: I. Die griechischen Konzilsakten von Florenz, welche zuerst im J. 1521 in lateinischer Übersetzung und 1577 griechisch herausgegeben wurden (1); II. Die ausgezeichnete Abhandlung über die in Florenz besprochenen fünf Kontroverskapitel. Ihr Verfasser ist der Grieche Joseph von Methone (als Laie Johann Plousiadenos); aber sie wurde unter dem Namen des Patriarchen von Konstantinopel Gennadios Scholarios im Anhang an die griechische Ausgabe der Konzilsakten von Florenz im J. 1577 herausgegeben (2). Wegen des Namens des Patriarchen erfreute sie sich eines grossen Ansehens bei den Katholiken, bis der Bollandist Cuperus im J. 1733 nachwies, dass sie das Werk Josephs von Methone sei (3). Beide Schriften waren den katholischen Polemisten und Unionskämpfern in Polen und Litauen wohl bekannt. Die Verbindung der Wiedervereinigung der Ruthenen mit der Union von Florenz gestaltete sich in der polemischen Literatur unter ihrem Einfluss, und zwar auf verschiedene Weise: I. In den mehr oder weniger ausführlichen Berichten über das Konzil von Florenz, welche aus den Konzilsakten geschöpft wurden; II. In der Verbreitung der Abhandlung des Pseudo-Gennadius und in der Ausnützung der Autorität des Patriarchen durch zahlreiche Zitate aus der ihm zugeschriebenen Schrift; III. Im Besprechen der Kontroversfragen, von denen auf dem Konzil u. in der ps.-

(1) E. Legrand, *Bibliographie Hellénique... aux XVe et XVIe siècles*. Paris, Bd. II, 1885, S. 24-25. — Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*. Paris, Bd. VII. 1916, S. 957. — Diese Konzilsakten befinden sich bei Labbe, Bd. XIII; Hardouin, Bd. IX; Mansi, Bd. XXXI - A.

(2) E. Legrand, wie oben. — Eine lateinische Übersetzung folgte i. J. 1579. Beide Texte befinden sich bei Migne, P. G., 159, 1109–1394.

(3) *Acta Sanctorum*. Paris, Augusti t. I, 1867, S. *193 u. *197. — Migne, P. G. 159, 1107-1108. — L. Petit, *Joseph de Méthone*. *DTC*, VIII, 1526–1529. — L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*. Paris, Bd. III, 1930, Introduction, p. L-LII.

gennadianischen Schrift die Rede ist; IV. Endlich in Behauptungen, dass die Wiedervereinigung der Ruthenen nur eine Erneuerung der Florentiner Union sei.

1. Unter dem Einfluss der Florentiner Konzilsakten stehen alle mehr oder weniger ausführlichen Berichte über das Konzil in den polemischen Unionsschriften. Die erste dieser Schriften ist im Jahre 1577, also zu derselben Zeit wie die griechische Ausgabe der Florentiner Konzilsakten, erschienen. Es ist das Werk des polnischen Jesuiten Peter Skarga: « *Über die Einheit der Kirche Gottes unter einem Hirten und über den Abfall der Griechen von dieser Einheit; mit einem Mahnruf an das ruthenische Volk, das sich an die Griechen hält* » (1). Die griechische Ausgabe der Konzilsakten, mit der pseudo-gennadianischen Abhandlung, hatte ihn natürlich noch nicht erreicht; aber die frühere lateinische Ausgabe der Akten war ihm schon bekannt. Das beweisen die zahlreichen lateinischen Randhinweisungen auf die Akten des Konzils, mit welchen die Kapitel über das Konzil von Florenz versehen sind (2). Skarga weiss aber auch, dass diese Akten griechisch und von Griechen geschrieben worden sind. Er betont dies nachdrücklich, um sowohl den Akten wie seinem Berichte über das Konzil, den er aus den Akten geschöpft hat, grösseres Ansehen und grössere Glaubwürdigkeit bei den Ruthenen zu verschaffen (3). Der Bericht über das Konzil von Florenz befindet sich im zweiten Teile des Werkes und umfasst 7 Kapitel (Kap. 15-20 und das Schlusskapitel des 2. Teiles). Im 2. Teile schildert Skarga die Geschichte des griechischen Schisma und der im Laufe der Zeit unternommenen Unionsversuche. Den letzten

(1) P. Skarga, *O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem. Y o Greckim od tey iedności odstąpieniu. Z przestrogą y upominaniem do narodow Ruskich przy Grekach stoiących.* Wilno, 1557. — 1590 hat Skarga eine zweite, im ersten Teil gründlich umgearbeitete Auflage herausgegeben, die dann mehrmals gedruckt worden ist. Beides, die erste Auflage mit den Abweichungen der zweiten, befindet sich in der *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka,* Peterburg, Bd. VII, 1882, Sp. 223-580 bis (falsche Pagination: statt 609-656, stehen die Ziffern 577-624). Sowohl für das Werk von Skarga wie für andere polemische Schriften, die sich daselbst befinden, werden wir in der Folge diese Sammlung (Abkürzung: *RIB*) anführen.

(2) Skarga, *O iedności.* 2 Teil, Kap. 15 u. 16. *RIB,* VII, 415-432.

(3) *RIB,* VII, 416-417.

Unionsversuch in Florenz leitet er im 15. Kapitel mit folgenden Worten ein:

« Wir kommen nun zu den noch so frischen und unlängst geschehenen Ereignissen betreffs der Vereinigung der Griechen und Ruthenen mit der Kirche Gottes, dass sie kaum dem Gedächtnis der Menschen entfallen sind. Wenn nicht die Väter, so die Grossväter im Ruthenischen Volke könnten sich noch an Isidor, den Metropoliten von Kiew erinnern, wie er ihnen die Vereinigung brachte, ihnen predigte und, wie ein wahrer Apostel und Herold Christi, Frieden vom Himmel auf Erden den Menschen, die guten Willens sind, verkündete ».

Darauf gibt Skarga einen kurzen Überblick über den Verlauf des ganzen Konzils und fügt in polnischer Übersetzung die Konzilsbulle « *Laetentur coeli* » hinzu. Am Ende zählt er noch die fünf Kontroverskapitel, die auf dem Konzil besprochen wurden, auf (1).

Im 16. Kap. hat Skarga die Lehre über den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn nach den Akten des Konzils von Florenz dargestellt (2). Im 17. Kapitel werden Beweggründe angegeben, das Konzil hochzuschätzen, und einige Einwendungen gegen das Konzil und die Union zurückgewiesen: Das Konzil von Florenz verdient dieselbe Hochschätzung, wie die ersten 7 Konzilien, weil es dieselben Eigenschaften besitzt, wie diese, und alle Bedingungen für ein wahres ökumenisches Konzil erfüllt: der Papst, die Patriarchen und Bischöfe der ganzen Christenheit, ordentlich eingeladen und versammelt, ja sogar der Kaiser als Zeuge und als Vollzieher der Konzildekrete sind da (3). Von den Einwendungen werden folgende zurückgewiesen: I. Die Orientalen seien nur widerwillig und unter Gewalt der Union beigetreten; II. Die Union sei nicht einstimmig von allen Orientalen angenommen worden; III. Es könne nicht mehr als sieben Konzilien geben. Über die Quelle, aus welcher die Kenntnis dieser Vorwürfe herkommt, gibt uns Skarga selber einen Wink. In dem Vorwort zu seinem Werke sagt Skarga, dass ihm der Bischof Valerian (Protaszewicz) von Wilna ein ruthe-

(1) *RIB,* VII, 416-423.
(2) *RIB,* VII, 423-432.
(3) *RIB,* VII, 433 f.

nisches Buch mit Vorwürfen und Verleumdungen gegen die Römische Kirche gegeben habe (1). Es muss eine der damals im Umlauf sich befindenden handschriftlichen Sammlungen antilateinischer Streitschriften gewesen sein (2). Aus diesem « Buche » mögen wohl auch die von Skarga zurückgewiesenen Vorwürfe genommen sein.

Der erste Vorwurf, dass den Orientalen in Florenz Gewalt angetan sei, ist einer erst später in der polemischen Literatur aufgetauchten Geschichte vom lystrischen oder räuberischen Konzil verwandt. Wir werden auf diese Geschichte im zweiten Teil unseres Aufsatzes zurückkehren. Es lässt sich nicht leicht feststellen, in welchem Grade der Vorwurf, den Skarga vor Augen hatte, jener Geschichte vom Räuber-Konzil verwandt ist, weil Skarga nur in sehr allgemeinen Worten den Vorwurf selbst ausdrückt. In der Zurückweisung dieses Vorwurfes befinden sich jedenfalls keine Anspielungen auf die für das Räuber-Konzil so charakteristischen Einzelheiten, wie der Abt von Rhodos, der nächtliche Überfall usw. So wird man wohl annehmen dürfen, dass Skarga eine einfachere und folglich ältere Version des Vorwurfes von der Anwendung der Gewalt vor Augen hatte.

Sehen wir jetzt zu, wie Skarga diesen Vorwurf zurückweist. Unmittelbar an die oben erwähnten Worte von den Bedingungen für ein wahres ökumenisches Konzil, die in Florenz erfüllt waren, schliesst Skarga Folgendes an:

« Es sind freie, von keinem Zwang beschränkte Unterredungen da. Und wie konnte man auch den Griechen, in der Gegenwart ihres Kaisers, Gewalt antun? Gott sei Dank, dass der lateinische Kaiser nicht auf dem Konzil gewesen ist, während der griechische da war, so dass die Griechen wenigstens diese Ausrede nicht haben » (3).

Um die vollständige Freiheit der Griechen auf dem Konzil zu beweisen, gibt Skarga einen längeren Auszug aus den Konzilsakten, wo sich die Griechen in Privatsitzungen entschliessen, das « *Filioque* » anzuerkennen und sich mit den

(1) *RIB*, VII, 227-228.

(2) A. Popov, Историко-литературный обзоръ древне-русскихъ полемическихъ сочинеиій противъ Латинянъ. Moskva, 1875.

(3) *RIB*, VII, 434.

Lateinern zu vereinigen. Er führt folgende Stücke an: die Rede des Kaisers (1), die Worte Isidors von Kiew und Bessarions (2), die Rede des Dorotheus von Mitylene (3), die Rede des Patriarchen auf der Sitzung, die in seiner Wohnung stattfand, mit der darauf folgenden Zustimmung aller Bischöfe, Markus von Ephesus allein ausgenommen (4), die Jubelszene nach der erreichten Verständigung zwischen den Lateinern und Griechen (5), endlich den Tod des Patriarchen und seinen letzten Brief (6).

Er schliesst die Zurückweisung des Vorwurfes mit folgenden Worten:

« Möge jetzt noch jemand hervortreten und, nach Berücksichtigung dieser so frei zu Stande gekommenen Verhandlungen der Griechen den Mut haben zu sagen, dass den Griechen Gewalt angetan war! Wo du doch siehst, dass der Kaiser, ein mächtiger Herr und Beschützer der Griechen, selbst das Konzil heilig, gross und den anderen Konzilien gleich nennt! Wo doch auch der Hartnäckigkeit des Markus von Ephesus Freiheit gelassen war und niemand ihn von seiner Verstockung gegen seinen Willen abbringen wollte, so dass er mit seiner Verstockung frei nach Hause zurückkehren durfte. Wo auch der sterbende und auf das Gericht Gottes sich bereitende Patriarch in der Todesstunde. die keine Angst mehr kennt,... so frei und wunderbar, ohne gefragt zu sein, zur Warnung und Belehrung seiner Söhne, sein Glaubensbekenntnis ablegt und durch dieses hl. Bekenntnis sein Leben und sein der kirchlichen Einheit ergebenes Herz besiegelt! » (7).

Auf den zweiten Vorwurf, dass nicht alle Griechen die Union angenommen haben, antwortet Skarga viel kürzer. Er entgegnet, dass es sich nur einzig um Markus handelt. Aber es sollte niemand verwundern, dass sich unter so Vielen ein hartnäckiger Kopf finde. Auch unter den Aposteln hat sich ein Judas gefunden; und auf dem ersten Konzil von Nizäa

(1) *RIB*, VII, 434-435; Mansi, XXXI-A, 993 E - 996 C.
(2) *RIB*, VII, 435; Mansi, XXXI-A, 996, D-E.
(3) *RIB*, VII, 435; Mansi, XXXI-A, 997, A-B.
(4) *BIB*, VII, 436; Mansi, XXXI-A, 1001, A-B.
(5) *RIB*, VII, 437; Mansi, XXXI-A, 1004, B-D.
(6) *RIB*, VII, 437-438; Mansi, XXXI-A 1008 D - 1009 A
(7) *RIB*, VII, 438-439.

waren sogar 30 Bischöfe gegen die Meinung der Väter und doch hat niemand darauf geachtet ([1]).

Auf den dritten Vorwurf, dass es nur sieben Konzilien geben könne, werden wir noch zurückkommen (S. 463). Über die Zahl der Konzilien sei hier nur bemerkt, dass Skarga das Konzil von Florenz das achte, manchmal das neunte Konzil nennt.

Als neuntes Konzil zählt er es am Anfang im Konzilienverzeichnis auf, wo er beim Konstantinopolitanum IV die Anmerkung hinzufügt: dass es von den Lateinern als achtes Konzil gerechnet wird, und dann gleich beim Florentinum bemerkt, dass es für die Lateiner als neuntes, für die Griechen aber als achtes Konzil gelte ([2]). Auf dieselbe Weise, als achtes resp. neuntes Konzil, rechnet Skarga das Florentinum noch einmal ([3]). In allen übrigen Fällen nennt er es « das achte Konzil von Florenz » ([4]) oder einfach « das achte Konzil » ([5]). Manchmal fügt er hinzu: « wie es die Griechen rechnen » ([6]). Auf dieselbe Weise schreibt Skarga vom Florentinum auch in der zweiten Ausgabe seines Buches, und zwar auch in den Kapiteln, die er gründlich umgearbeitet hat ([7]). Dagegen in der Schrift, die Skarga im J. 1597 zur Verteidigung der Synode von Brest verfasst hat, ist nur vom Florentiner Konzil die Rede, ohne Angabe der Reihenfolge. Von den übrigen katholischen Polemisten dieser Zeit hat nur Pociej ein einziges mal das Florentinum als achtes Konzil bezeichnet ([8]). Es ist klar. dass beide dadurch gar nicht beabsichtigten, anderen Konzilien die Ökumenizität abzuleugnen. Es war ihrerseit nur Anpassung an die Redeweise der Ruthenen.

Im 18. Kapitel gibt Skarga einen kurzen Bericht über die anderen orientalischen Kirchen. die auf dem Florentiner Kon-

([1]) *RIB,* VII. 439–440.
([2]) *RIB,* VII, 237–238.
([3]) *RIB,* VII, 316.
([4]) *RIB,* VII, 450.
([5]) *RIB,* VII, 227, 456, 472, 473 u. a.
([6]) *RIB,* VII. 416.
([7]) *RIB,* VII, 583–584.
([8]) H. Pociej, *Unija albo wiklad predneišikh artikulov ku zodnočenju Grekov s Kostelom Rimskim naležaščikh* (Die Union oder Erklärung der wichtigeren Artikel, die zur Einheit der Griechen mit den Römern gehören), Wilna, 1595. — *RIB,* VII, 128.

zil zur Einheit mit der katholischen Kirche zurückgekehrt sind [1]. Er benützt hier natürlich andere Quellen. Aber das « *Decretum pro Armenis* », das Skarga im. 19 Kap. zum grossen Teil ins Polnische übersetzt hat (ausser dem Abschnitt von den Sakramenten und einigen kleineren Stellen), ist wieder den Konzilsakten entnommen [2]. In den übrigen zwei Kapiteln, die sich noch auf das Florentiner Konzil beziehen, befindet sich nichts mehr, was den Akten entnommen wäre: das 20. Kap. berichtet über die Ereignisse nach dem Konzil; das Schlusskapitel entwickelt in rhetorischer Form einige Gedanken aus dem früher Gesagten.

Wir haben den Einfluss der Konzilsakten von Florenz auf die erste polemische Unionsschrift auf katholischer Seite ausführlicher besprochen. In der zweiten Auflage, vom J. 1590, hat Skarga über das Konzil von Florenz nichts Neues hinzugefügt Auch in seiner zweiten Unionschrift, in der « *Verteidigung der Synode von Brest* » [3], geht Skarga über das, was er im Buche « *Über die Einheit* » gesagt hat, nicht hinaus. Von den drei Kapiteln (8-10) dieser Schrift, die sich auf das Konzil von Florenz beziehen, handeln die zwei letzten Kapitel über die Ereignisse nach dem Konzil und über die Folgen der gescheiterten Union; nur im 8. Kapitel ist vom Konzil selbst die Rede. Es ist dort ein kurzer Überblick über das Testament des Patriarchen gegeben ; auch sind die Worte des Kaisers über das Konzil angeführt [4].

Von den anderen Polemisten dieser Periode hat keiner so viel wie Skarga vom Florentiner Konzil geschrieben und die Konzilsakten angeführt. Die Bestrebungen, die neue Unionsidee an die Union von Florenz anzuknüpfen, sind bei ihnen in anderer Form zum Vorschein gekommen.

2. Pseudo-Gennadius Scholarius. — Während die Konzilsakten von Florenz vorläufig nur als Quellenschrift für einige

(1) *RIB*, VII, 442-449.

(2) Skarga, *O iedności*, S. 312-319. *RIB*, VII, 449-456.

(3) Skarga, *Synod Brzeski i obrona jego*. Kraków, 1597. Das Werk ist mehrmals noch bei Lebzeiten Skargas in Sammelausgaben seiner Werke herausgegeben und auch ins Ruthenische übersetzt worden. In der *RIB*, Bd. XIX, 183-328 ist der polnische Text vom J. 1610 und der ruthenische Text vom J. 1597 parallel herausgegeben.

(4) Skarga, *Synod Brzeski*, Kap. 8. *RIB*, XIX, 281-291.

polemische Schriften gedient haben, wurde die Abhandlung des Pseudo-Gennadius auch als polemische Schrift zur Propaganda der Unionsidee verbreitet. Wir werden zuerst von der unmittelbaren Verbreitung der pseudo-gennadianischen Abhandlung über die fünf Kontroverskapitel und dann von der Benützung dieses Werkes in den polemischen Unionsschriften handeln.

Für die Verbreitung des Pseudo-Gennadius in Polen und Litauen hat vor allem ANTONIUS POSSEVINO S. I. gesorgt. Auf seiner Legationsreise nach Moskau (1581) hat er sich auch mit einigen Exemplaren der griechischen Konzilsakten von Florenz und der Abhandlung von den fünf Kapiteln versehen und in Moskau hat er sie dem Grossfürsten überreicht ([1]). Als aber die Aussicht auf eine schnelle Wiedervereinigung der Moskauer verschwunden war, hat Possevino seine ganze Aufmerksamkeit auf die Union der Ruthenen in Polen und Litauen gerichtet ([2]). Im Verzeichnis der Bücher, deren Verbreitung zur Förderung der Unionsidee er empfahl, befinden sich an erster Stelle: die von ihm verfasste Umarbeitung des ersten der fünf pseudo-gennadianischen Kapitel, von dem

([1]) Antonii POSSEVINI de Societate Iesu *Publicum Colloquium de Religione catholica habitum die XXI Februari 1582 cum Ioanne Basilii, Magno Duce Moscoviae* etc. Es ist mit anderen seinen Schriften in der *Moscovia*. Vilnae 1586 gedruckt worden. Wir bedienen uns der Ausgabe im *Supplementum ad Historica Russiae Monumenta ex Archivis ac Bibliothecis extraneis deprompta et a Collegio Archaeographico edita*. Petropoli, 1848, S. 102: « At vero si ex eadem synodo Florentina, quam tibi Graece editam a Pontifice maximo attuli... » Daselbst, S. 106: « ...quinque Gennadii Patriarchae Constantinopolitani capita, de Primatu Pontificis maximi, adiunxit... » *Alterum Colloquium* Antonii POSSEVINI etc. Daselbst, S. 107: « Principis nomine ab Antonio petierunt, ut scripto discrimen... tradere vellet; quandoquidem in Moscovia non esset, qui synodum Florentinam Graecam posset interpretari. Quod cum se facturum polliceretur Antonius, Gennadium latinum, quem secum attulerat, depromsit, ac senatoribus ad Principem dedit ».

([2]) A. POSSEVINI S. I., *De rebus Moscoviticis, ad Religionem spectantibus Commentarius*. Im *Supplementum ad Historica Russiae Monumenta* S. 30: « Cum ex iis, quae dicta sunt, perdifficile videatur fore negotium insinuandae in Moscoviam Catholicae fidei; tum eo difficilius videri posset, si cetera, quae dicenda sunt, brevi attigerimus ». Daselbst, S. 34; « si Innocentius III. Gregorius X... et Clemens VII hoc negotium aggressi, non ipsa synodorum confectione, aut unius hominis atque epistolae missione contenti fuissent, sed... Russiam autem, quae ad Poloniae regnum attinet, Catholica (quod licebat) religione imbui curassent, iam eam haberemus, tamquam validissimam machinam, quae moscovitico schismati expugnando posset admoveri ».

Ausgang des Hl. Geistes, in der Form von Fragen und Antworten; und das fünfte Kapitel über den Primat des Papstes. Beide sind auch in kurzer Zeit herausgegeben worden, wofür Possevino das nötige Geld besorgt hat (1).

Die « *Fragen und Antworten über den Ausgang des Hl. Geistes* » sind zweimal erschienen: zuerst in Wilna, ohne Jahresangabe, und dann in Ingolstadt im J. 1583 (2).

Das fünfte Kapitel, über den Primat des Papstes, ist auch schon im J. 1582 in Wilna in lateinischer Übersetzung herausgegeben worden (3). Das Buch enthält am Anfang eine Lebensbeschreibung des Patriarchen Gennadius Scholarios. Der Text des Kapitels über den Primat ist bis auf einige kleinere Unterschiede jenem der römischen Übersetzung vom J. 1579 gleich, nur die Einteilung in Abschnitte ist etwas verschieden; denn der Brief des Papstes Felix an den Kaiser Zeno, welcher in der römischen Ausgabe zum 10. Abschnitte gehört (4), steht in der Ausgabe von Wilna als ein besonderer Abschnitt, Nr. 11; das ganze Kapitel zählt somit 20 Abschnitte, statt 19 der römischen Ausgabe.

Das Büchlein ist auch ins Polnische vom Fürsten Stanislaus Radziwiłł übersetzt und i. J. 1586 herausgegeben worden (5). Es enthält auch die Lebensbeschreibung des Patriarchen Gen-

(1) Daselbst, S. 39: « 1. Ut quae per modum Interrogationum et Responsionum ex Gennadio collecta sunt, Vilnae statim imprimantur, Ruthenisque in Collegio studentibus dono dentur... 2. Ut ex quinque Gennadii Tractatibus, postremus de Primatu Pontificis maximi edatur. Sic enim minore sumptu disseminabitur et libenter legetur. Propterea pecunia ea de re mittitur ».

(2) *Interrogationes et Responsiones de Processione Spiritus Sancti a Patre et Filio: desumptae ac breviore et dilucidiore ordine digestae ex libro Gennadii Scholarii... in quo quinque capita defenduntur, quae in Sancta et Oecumenica Florentina Synodo continentur.* Vilnae. Im Vorwort ist das Datum 8.X.1581 vorhanden.

Die zweite Ausgabe hat den Titel: *Interrogationes* usw. *dilucidiore ordine digestae ex libro Gennadii Scholarii ab Antonio* POSSEVINO de Societate Iesu... Ingolstadii MDLXXXIII (1583).

(3) GENNADII SCHOLARII Patriarchae Constantinopolitani, *De Primatu Papae.* Vilnae, 1582.

(4) Bei MIGNE, *P. G.*, 159, 1347-1351.

(5) GENNADIVSA *przezwiskiem* SCHOLARIVSA *Patriarchy Carogrodzkiego, O iednym, prawdziwym y naywyszszym w Kościele P. Chrystusowym Pasterzu, po Grecku napisana rosprawa. A teraz na Polskie przez I. X. M. Pana P. Stanisława Radziwiłła... przetłumaczona.* W Wilnie R. P. 1586.

nadius, nur etwas verkürzt. Der Buchdrucker hat ein Vorwort an den Leser eingesetzt. Er macht den Leser auf zwei Tatsachen aufmerksam: 1) dass ein gelehrter Grieche, und Patriarch dazu, die Autorität des Papstes anerkennt, während die Anhänger des Patriarchen in ihrem Trotz verharren wollen; 2) dass ein so reicher und mächtiger Fürst sich die Mühe gegeben hat, das Buch zu übersetzen.

Im Zusammenhang mit diesen zwei Ausgaben der Abhandlung über den Primat des Papstes wollen wir gleich über eine dritte und zwar ruthenische Ausgabe desselben Büchleins berichten.

Diese ruthenische Ausgabe ist, soweit wir es feststellen konnten, bisher ganz unbekannt gewesen. Wenigstens wird sie in den Bibliographien der altrussischen Drucke nicht einmal als vermisstes Buch erwähnt. Eine aus der gleichen Zeit stammende Erwähnung des Buches befindet sich in dem von Hypatius Pociej polnisch gedruckten Buche « *Über die von Ihren Majestäten den Königen von Polen verliehenen Privilegien und über einige andere vortrefflicheren Zeugnisse, welche die hl. Union sehr empfehlen und begründen* » ([1]). Unter den Zeugnissen, welche die hl. Union empfehlen, befindet sich auch ein Abschnitt aus Pseudo-Gennadius lateinisch angeführt. Pociej leitet dieses Zeugniss mit folgender Bemerkung ein:

« Zuerst werde ich denjenigen anführen, der persönlich auf dem Konzil von Florenz zugegen war, damals noch ein Laie, Gennadius Scholarius, welcher nachher nach der Eroberung Konstantinopels von den Türken zum Patriarchen von Konstantinopel erwählt worden ist, als Nachfolger Gregors des Protosyncellos. Höret doch, was er von dieser Einheit und von der Gewalt des Römischen Papstes schreibt! Und obgleich diese seine Schrift auch ruthenisch vor kurzem herausgegeben ist, werde ich seine Worte in Latein, aus dem sie übersetzt worden war, anführen, ohne darauf zu achten, dass ihre Echtheit von den Ruthenen nicht anerkannt wird » ([2]).

([1]) *O przywileiach nadanych od Naiaśnieyszych Królów Polskich y przednieyszych niektorych dowodach, ktore świętą Vnią wielce zalecaią y potwierdzaią.* Przez... Hypatiego... Metropolitę Kiiowskiego...

([2]) Pociej, *O przywileiach*, Fol. E-4.

Ein Exemplar dieser ruthenischen Übersetzung der Schrift des Ps.-Gennadius, von welcher im angeführten Zeugnis die Rede ist, haben wir in der Bibliothek des Ukrainischen National-Museum in Lemberg gefunden (1). Das Exemplar befindet sich in folgendem Zustande:

Es ist kein Titelblatt vorhanden; die ersten zwei Blätter enthalten das erste u. vierte Einleitungsblatt der von Pociej i. J. 1605 herausgegebenen « *Gesandtschaft an den Römischen Papst Sixtus IV.* » (2); dann folgt gleich die Lebensbeschreibung des Patriarchen Gennadius mit der Abhandlung vom Primat des Papstes in Viertelheften mit slavischen Buchstaben von A bis Y numeriert; zuletzt befindet sich mit eigener Numeration der Blätter der Text der « *Gesandtschaft* ».

Das Exemplar der ruthenischen Ausgabe der Abhandlung vom Primat ist also in ein Exemplar der « *Gesandtschaft* » hineingebunden. Ausser der Lebensbeschreibung des Patriarchen Gennadius und der Abhandlung vom Primat enthält es noch, im Unterschied von der lateinischen und polnischen Ausgabe, eine Erzählung davon, wie Gennadius zum Patriarchen erwählt worden ist und was nachher geschah. Es befindet sich dort in kleineren Lettern auch eine Inhaltsangabe aller fünf Kapitel des Ps.-Gennadius, eine Erwähnung des Konzils von Florenz, welches von den Gegnern der Union angegriffen wird, und der « vor kurzem, i. J. 1603 » herausgegebenen Verteidigung des Konzils (siehe S. 467, Fiedorowicz). Am Ende sagt der Herausgeber, dass er die vier ersten Kapitel auslässt und nur das fünfte, vom Primat, übersetzt, weil das jetzt der Hauptgegenstand der Polemik zwischen den Unierten und Nichtunierten ist.

Die Zeit der Herausgabe dieses Buches können wir aus der Erwähnung der « vor kurzem im Jahre 1603 » herausge-

(1) Es befindet sich dort unter der Nr. 22882. Dem Herrn Direktor des Ukr. National-Museum, Prof. H. Swiencićky, der uns die wertvolle Sammlung der altrussischen Drucke zugänglich gemacht und so auch das Auffinden des genannten Buches ermöglicht hat, sei hier innigster Dank ausgedrückt.

(2) Dieses Buch, von dem noch die Rede sein wird (siehe S. 468), ist im *Arkhiv Jugo-Zapadnoi Rossii* (Abkürzung AJZR). Kiew, Abteilung I, Bd. VII, S. 193-231, wiedergedruckt worden. Es enthält ausser der « Gesandtschaft », auf vier nicht numerierten Blättern ein Vorwort und ein Dokument der Stadtbehörden von Wilna zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit des in der Folge veröffentlichten Briefes an den Papst Sixtus IV.

gebenen « *Verteidigung des Konzils von Florenz* » und aus der im Buche « *Über die Privilegien* » (J. 1605 oder 1606) enthaltenen Nachricht von der « vor kurzem » gedruckten ruthenischen Übersetzung des Traktates vom Primat, annähernd auf das Jahr 1604 festsetzen. — Der Ort der Herausgabe ist wohl Wilna, wie auch der « *Gesandtschaft* », welche mit denselben Lettern gedruckt ist.

Ausser diesen Sonderausgaben, die unmittelbar zur Unionspropaganda verbreitet wurden, wurde das Werk des Ps.-Gennadius auch in den polemischen Schriften oft angeführt. Die Polemisten nützten nicht nur den Inhalt des Werkes, sondern auch die Autorität des Patriarchen, als dessen Werk sie es betrachteten, aus.

Den Inhalt des Werkes machen die fünf Kontroversfragen aus. Wie diese in der polemischen Literatur unter seinem Einfluss behandelt wurden, wird im folgendem Abschnitt besprochen. Hier wollen wir andere Gedanken hervorheben, welche die Polemisten aus dem Werke geschöpft und oft gebraucht haben: 1) Gott hat die griechische Kirche zur Strafe für ihre Untreue der Union gegenüber verworfen und den Feinden des Christentums preisgegeben; 2) die griechische Kirche kann somit nicht die wahre Kirche Christi sein, weil sie von den Pforten der Hölle überwältigt worden ist; 3) dadurch hat Gott die prophetische Warnung des Papstes Nikolaus V. erfüllt. Diese Gedanken kommen im fünften Kapitel, über den Primat des Papstes mehrmals vor (1). Von den Polemisten werden sie entweder wörtlich angeführt (2), oder frei nachgeahmt (3).

In dieser Erinnerung an die Strafen, mit welchen Gott die Griechen für die Verwerfung der Florentiner Union züchtigt, fand bei den Polemisten das Bestreben seinen Ausdruck, durch die Wiedervereinigung der Ruthenen die Florentiner Union wiederherzustellen. Aber die Anwendung dieser Ge-

(1) Abschnitt XI, XIII, XIV. Migne, *PG*, 159, 1353 D-1356 A; 1365 D-1368 C; 1368 D-1373 B.

(2) z. B. Skarga, *O iedności Kościoła*, 1577, S. 323. *RIB*, VII, 458-459. Skarga, *Synod Brzeski*. Kap. IX, u. X. *RIB*, XIX, 293-301. — Pociej, *Harmonia*, Blatt 17 verso - 20. *RIB*, VII, 186-189.

(3) z. B. Skarga, *O iedności* usw. S. 387, *RIB*, VII, 503; S. 401-403, *RIB*, VII, 512-513.

danken, manchmal in sehr übertriebener rhetorischer Form, erwies sich für die unionistische Polemik ungünstig. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit von den für die unionistische Polemik wesentlichen Problemen auf ganz nebensächliche Gegenstände abgelenkt. Und den Unionsgegnern gab es Anlass zur Antwort, welche sie und die griechische Kirche vor den Lesern leicht in günstiges Licht stellte; sie erwiderten: Christus habe seiner Kirche Verfolgungen und Trübsale prophezeit; die türkiche Gefangenschaft sei kein Zeichen der Verwerfung von Gott, sondern ein Beweis besonderer Liebe und Gunst Gottes, der die griechische Kirche im Feuer der Verfolgung läutern und sie im Leiden und Kreuztragen seinem Sohne ähnlich machen wolle; die Orthodoxen könnten deshalb auf die Erniedrigung ihrer Kirche auf Erden nur stolz sein; die römische Kirche habe in den ersten drei Jahrhunderten auch Verfolgung gelitten (1). Die katholischen Polemisten haben wieder diese Antworten bestritten, was nur die Gemüter erbitterte, und für die Lösung der Hauptschwierigkeiten ganz nutzlos war.

3. Dogmatische Kontroversfragen. — Am wichtigsten und nützlichsten war der Einfluss sowohl der Florentiner Konzilsakten, wie auch der « *fünf Kapitel* », auf die Behandlung der dogmatischen Kontroversfragen in der polemischen Literatur des 16. u. 17. Jh. in Polen u. Litauen. Es würde aber den Rahmen des Artikels überschreiten, wenn wir im einzelnen und ausführlich hier nachforschen wollten, wie weit in den polemischen Schriften die Beweise über den Ausgang des Hl. Geistes, über den Primat, über das Fegfeuer u. die Seligkeit der Heiligen im Himmel, endlich über die Brauchbarkeit des ungesäuerten Brotes für das Allerh. Sakrament, aus den Florentiner Konzilsakten und aus Ps.-Gennadius genommen wurden. Für unseren Zweck, zur Beleuchtung, wie die Bestrebungen um die Wiedervereinigung der Ruthenen im 16. Jh. mit der Union von Florenz in Verbindung gebracht wurden, genügt es festzustellen, dass dieselben fünf Kontroversfragen, welche auf dem Konzil von Florenz Gegenstand langer Disputationen waren, auch in unseren polemischen Schriften besprochen werden.

(1) z. B. *Apokrisis*, 1597, S. 238-243. *RIB*, VII, 1565-1577. — *Voprosi i otvěti pravoslavnomu z papežnikom*, nr. 15. *RIB*, VII, 25-27.

Um diese Feststellung zu beweisen, wollen wir nur einige Beispiele anführen. Skarga behandelt im Buche « *Über die Einheit der Kirche unter einem Hirten* » den Primat als das Hauptproblem der Union. Aber wir haben schon gesehen, dass er im Zusammenhang mit dem Konzil von Florenz auch die Frage vom Ausgang des Hl. Geistes bespricht (1). Bei einer anderen Gelegenheit behandelt er auch die Frage vom ungesäuerten Brot (2). Der eifrigste Förderer der Wiedervereinigung auf ruthenischer Seite, der spätere Metropolit H. Pociej sagt in seinem ersten Büchlein, das er noch vor dem öffentlichen Übertritt zur Union geschrieben hat, dass es fünf Artikel gebe, welche die Union verhindern: nämlich 1. vom Ausgang des Hl. Geistes; 2. vom Fegfeuer; 3. vom Primat des Papstes; 4. vom Kalender; 5. vom Antichrist (3). Die drei ersten Artikel hat er aus Rücksicht auf das Konzil von Florenz vorgelegt, wie er es auch an einer Stelle ausdrücklich sagt (4). Der vierte Artikel ist damals neu durch die Gregorianische Kalenderreform hervorgerufen worden; und der letzte hatte seinen Grund in der protestantischen Polemik, unter deren Einfluss auch die Ruthenen den Papst als den Antichrist beschimpft haben. Obgleich nicht alle fünf Artikel des Florentiner Konzils von Pociej berücksichtigt worden sind, dürfen wir doch vielleicht in der Fünf-Zahl der Artikel einen Widerhall der fünf Florentiner Fragen sehen. Später, in der « *Harmonia* », wenn er der Verfasser dieser Schrift ist, behandelt Pociej alle fünf Artikel des Florentiner Konzils, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf das Konzil und auf Ps.-Gennadius (5).

Einen indirekten Beweis für die Behandlung der Florentiner Kontroversfragen bieten uns auch die Schriften der Gegner der Union, indem sie diese fünf Punkte angreifen.

(1) Skarga, *O iedności* usw. 2 Teil, Kap. 16, S. 275-287. *RIB*, VII, 423-432.

(2) Daselbst, Kap. 13, S. 242-253. *RIB*, VII, 399-407.

(3) *Unija albo viklad predneišikh artikulov ku zodnočenju Grekov s Kostelom Rimskim naležaščikh*. Wilna 1595. *RIB*, VII, 118.

(4) Daselbst, *RIB*, VII, 128-129.

(5) Der Titel, wie das ganze Büchlein, ist ruthenisch u. polnisch geschrieben. Wir führen den polnischen Titel an: « *Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentow y ceremoniey Cerkwi ś. orientalney z Kościołem ś. Rzymskim*. Wilna 1608. — Vom Hl. Geist, mit Berufung auf das Konzil v.

Als Beispiel möge hier die anonyme Schrift « *Voprosi i otvêti pravoslavnomu z papêžnikom* » vom J. 1603 dienen (1). Von den 50 Fragen u. Antworten dieser Schrift handeln: 1. Vom Hl. Geist Nr. 8-13; 2. Vom Primat des Papstes, Nr. 14-15, 18-19; 3. Vom ungesäuerten Brot Nr. 20-23; 4. Vom Fegfeuer Nr. 26-29; 5. Vom Zustand der Verstorbenen vor der Auferstehung der Toten Nr. 30-33.

4. Wiederherstellung der Florentiner Union. — Auf dem Hintergrunde des bisher Gesagten wird es jetzt um so besser ersichtlich, dass die zahlreichen Behauptungen der Polemisten von der Wiederherstellung der Union von Florenz keine blossen Schmuckphrasen ohne Inhalt waren, sondern dass damit eine auf Kenntnis des Konzils und der auf ihm bestimmten Wahrheiten fest begründete Überzeugung ausgedrückt wurde. Es wäre überflüssig, alle diese zahlreichen Stimmen anführen zu wollen. Wir begnügen uns mit einer Auslese der am meisten charakteristischen. An erster Stelle muss wieder P. Skarga angeführt werden, der als erster die Wiedervereinigung der Ruthenen als Erneuerung der Union von Florenz in seiner Schrift vorstellte. Er deutet den Gedanken schon im Vorwort an, indem er von den Ruthenen sagt:

« Sie wissen es nicht, dass während der letzten 500 J. die hl. Einheit von den Griechen fast alle 150 Jahre erneuert, aber dann wieder vernachlässigt wurde; und dass sich die Griechen zuletzt auf dem achten Konzil vor hundert u. einigen zehn Jahren mit der Römischen Kirche sehr fest vereinigt und den Papst als Oberhaupt anerkannt haben » (2).

Nachdem er dann mehrmals an die Union von Florenz erinnert hat, ruft er am Ende die Ruthenen dazu auf, dem

Florenz spricht er Fol. 6-10; *RIB*, VII, 176 f. Vom Zustand der Seligen nach dem Tode, Fol. 13, *RIB*, VII, 181 f. Von der Notwendigkeit der Vereini, gung mit Rom, mit Zitaten aus dem V. Kap. des Ps.-Gennadius, Fol. 17-21-*RIB*, VII, 186-189. Vom Fegfeuer, Fol. 17, *RIB*, VII, 185-186. Endlich vom ungesäuerten Brot, mit Zitaten aus dem III. Kap. des Ps.-Gennadius, S. 35-40, *RIB*, VII, 202-207.

(1) *RIB*, VII, 1-110.

(2) Skarga. *O iedności*, Fol. 4. *RIB*, VII, 227.

Beispiel ihrer glorreichen Orientalischen Väter, besonders aber dem Patriarchen Joseph und dem Metropoliten Isidor zu folgen:

« Höret auf das Testament eures wahren Vaters, des Patriarchen Joseph. Folget denjenigen Griechischen Lehrern, die während der verflossenen 500 J. mit geradem Herzen sich mit der Römischen Kirche vereinigten und euch zu demselben bewogen... Gedenkt des Patriarchen Joseph, was für ein Testament er euch hinterlassen hat. Vergesst nicht Isidor, der für die Union im Gefängniss gelitten hat » (1).

Ähnlich ruft er den Ruthenen in der « *Verteidigung der Brester Synode* » zu:

« Ihr sagt: 'wir wollen weder den Ritus der Väter verlassen, noch einen neuen Glauben annehmen'. Aber wer befiehlt oder rät es euch an? Führen etwa wir euch zum neuen Glauben oder zum neuen Evangelium?... Ist es etwas Neues für die Griechen, sich mit der Römischen Kirche zu vereinigen?... Sind es so alte Zeiten? Kaum 150 J. sind es her, dass sich diese Einheit hier unter den Ruthenen erneuert und nach Isidors Tod noch lange gedauert hat.

Ihr erwidert: 'diese Einheit kann nicht lange dauern, wie auch die andern nicht dauerten'. Wer aber kennt die Freigebigkeit und das Ausspenden der Gaben Gottes? So es Gott gibt, wird d i e s e dauerhaft sein » (2).

Pociej sagt in der « *Unia* » gelegentlich des Artikels vom Hl. Geist:

« Auch wir, die wir jetzt zur Eintracht mit den Römern kommen, halten fest an diesem Glauben der Griechischen Lehrer; wie sie es auf der Synode von Florenz anerkannt, und wie sie es sich beim Papst vorbehalten haben,... so haben wir es auch uns beim Papst gesichert und werden es immer sichern, dass wir das Glaubensbekenntnis nach alter Art in unseren Kirchen beten dürfen » (3).

In dem Briefe an Prinz K. Ostrožski vom 3. VII. 1598 vergleicht Pociej die Florentiner Union auf ruthenischem Boden mit einem Acker, der 150 Jahre unbebaut liegen blieb, jetzt aber von neuem bebaut wird (4).

(1) Daselbst, S. 352-353. *RIB,* VII, 480.

(2) Skarga, *Synod Brzeski,* Kap. 11. *RIB,* XIX, 311.

(3) *Unija,* Fol. 15. RIB, VII, 129.

(4) Im Anhang an die *Antirresis,* S. 441. *RIB,* XIX, 991.

Diese und ähnliche Stimmen fanden ihren offiziellen Ausdruck sowohl in dem am Anfang angeführten Briefe an Klemens VIII., als auch auf der Unionssynode zu Brest: in der Anrede der königlichen Gesandten an die Gegner der Union (1) und im Unionsbriefe der Bischöfe (2).

Da die Florentiner Union in den Arbeiten an der Wiedervereinigung der Ruthenen eine so bedeutende Rolle spielte, ist es auch verständlich, dass sie zum Gegenstand heftiger Angriffe von seiten der Gegner geworden ist.

II. — Angriffe gegen die Union von Florenz.

Der Gedanke, dass die Vereinigung der Ruthenen mit Rom nur eine Wiederherstellung der von ihren Vätern vollzogenen Union sei, wirkte stark auf die Gemüter der Ruthenen. Um seine Kraft zu brechen, griffen die Unionsgegner nach folgenden Gegenmitteln: 1. Sie bestritten die Glaubwürdigkeit der Konzilsakten von Florenz und die Authentizität des dem Patriarchen Gennadius zugeschriebenen Werkes; 2. sie stellten den Konzilsakten einen anderen Bericht über das Konzil gegenüber; 3. sie verneinten die Möglichkeit eines achten ökumenischen Konzils; 4. sie bestritten die Identität der Union von Brest mit derjenigen von Florenz.

1. Die Glaubwürdigkeit der Konzilsakten wurde zuerst in der «*Apokrisis*» (3) in Frage gestellt. Ihr Verfasser, Martin Broniewski, stellt das Prinzip auf, dass die lateinischen Konzilsakten, zu welchen auch die von Florenz gerechnet werden müssen, nur dann als glaubwürdig anerkannt werden können, wenn sich das, was sie berichten, auch bei anderen glaubwürdigen Schriftstellern befindet. Der Grund dafür ist: weil die Akten

(1) Skarga, *Synod Brzeski. RIB*, XIX, 195-197.

(2) Daselbst, *RIB*, XIX, 221-223.

(3) *Apokrisis abo odpowiedź na Xiążki o Synodzie Brzeskim... przez Christophora Philaletha*... Die Schrift ist gegen die *Verteidigung der Synode von Brest* herausgegeben i. J. 1597 und ein Jahr darauf ins Ruthenische übersetzt. Beide Texte in *RIB*, VII. Der Verfasser, der sich unter dem Pseudonym Christophor Philaleth verbirgt, ist weder ein Ruthene, noch ein Anhänger der Griechischen Religion, sondern ein polnischer Kalvinist. Siehe K. Chodynicki, Artikel *M. Broniewski* im *Polski Słownik Biograficzny*. Kraków, Bd. 2, 1936, S 462-464.

von Schmeichlern der römischen Kurie verfasst waren und deshalb viel enthalten, was nicht auf Wahrheit begründet ist. Um es zu beweisen, führt er aus den Konzilsakten sieben solcher Dokumente an, die mit der von ihm als zweifellos betrachteten Chronologie nicht übereinstimmen. Alle diese Dokumente und noch viele andere sollen von den Anhängern der Päpste vollständig erfunden oder gefälscht worden sein (1).

Um die Schlussfolgerung auch für die Florentiner Konzilsakten geltend zu machen, weist er auch auf innere Widersprüche in den Akten hin. Insbesondere hat er gegen das Testament des Patriarchen Joseph folgende Bedenken: 1. erst nach seinem Tode fand man als von ihm anerkannt das, was er das ganze Jahr hindurch in Ferrara u. Florenz nicht anerkennen wollte; 2. wenn der Patriarch freien und ungestörten Umgang mit den Griechen hatte, warum hat er seinen Willen nicht mündlich in ihrer Gegenwart erklärt? 3. einmal ist gesagt, dass er beim Schreiben des Briefes starb, dann wieder, dass man den Brief schon fertig, mit Datum u. Unterschrift, gefunden hat. Zum Schluss fügt er hinzu, dass diese Bedenken den Lateinern vielleicht kleinlich erscheinen, aber für die Griechen sind sie von grosser Wichtigkeit und genügen, um das Testament des Patriarchen als unecht abzulehnen (2).

Auf diese Argumente der « *Apokrisis* » beruft sich später der Verfasser der « *Antigraphe* », einer antiunionistischen Schrift vom J. 1608 (3).

2. Die Authentizität der Fünf Kapitel wurde mit grösserem Recht in Frage gestellt. Beweise gegen die Meinung, dass die fünf Kapitel ein Werk des Patriarchen Gennadius Scholarios sind, hat auch Broniewski in der « *Apokrisis* » gesammelt: 1. Gennadius konnte es nicht geschrieben haben, weil er ein Gegner der Papstes war, wie es sein Brief an Markus

(1) *Apokrisis*, S. 231-233. *RIB*, VII, 1551-1555.

(2) *Apokrisis*, S. 233-235. *RIB*, VII, 1555-1559.

(3) *Antigraphe albo odpowiedź na script vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey graeckiey od apostatow Cerkwie Wschodniey wydany* etc. Wilno, 1608. In *RIB*, XIX, 1149 ff. Die Worte von den Konzilsakten, S. 1213.

von Eph. beweist; 2. auch die Reden für die Union, die sich in den Akten des Konzils befinden, sind verdächtig, da sie den Namen Gennadius enthalten, während er damals noch ein Laie war und Georg hiess; 3. selbst aus den Akten folgt, dass die Laien, die auf dem Konzil waren, zu Markus von Eph. hielten; 4. wenn Gennadius ein Anhänger der Union wäre, würde er später von den Griechen nicht zum Patriarchen erwählt worden sein; 5. der wahre Verfasser des Werkes ist ein abtrünniger griechischer Mönch aus Zakynthos (1).

Auch diese Argumente sind in der « *Antigraphe* » wiederholt worden (2).

3. Die Geschichte vom Räuber-Konzil. — Nicht zufrieden, die Glaubwürdigkeit der Konzilsakten abgelehnt zu haben, sorgten die Gegner der Union noch dafür, dass ihnen eine andere Erzählung vom Konzil in Florenz gegenüber gestellt wurde. Sie erschien im J. 1598 im Anhang an die von einem anonymen « Kleriker von Ostrog » verfasste Antwort auf einen Brief, den Pociej an den Prinzen K. Ostrožski geschrieben hat (3).

Der Inhalt dieser Schrift ist kurz der:

Mit Zustimmung des Kaisers und der vier orientalischen Patriarchen hat Papst Eugenius IV. ein Konzil zur Wiederherstellung der Einheit zusammengerufen. Leider konnte es, wegen der Gefahr von den Türken, nicht im Orient sich versammeln, wie die sieben ökumenischen Konzilien, auf denen, wie auf sieben Säulen die Weisheit sich im Orient ein Haus erbaut hatte. Es wurde in Italien versammelt, aber das entsprach nicht dem göttlichen Willen, denn nicht vom Westen ist das Gesetz gekommen. Deshalb hat es nicht nur zur beabsichtigten Union nicht geführt, sondern im Gegenteil, nach dem Beispiel des Romulus, sich mit Blut befleckt.

Anfangs ging alles gut; die Lateiner schienen ihre Fehler anzuerkennen. Es war schon alles für das endgültige Zustandekommen der Einheit bereit. Da hat der Feind des mensch-

(1) *Apokrisis*, S. 162-163. *RIB*, VII, 1385-1387.

(2) *Antigraphe*, Fol. 72. *RIB*, XIX, 1279.

(3) *Istoria o listrikiiskom, to est, o razboiničeskom, Ferarskom albo Florenskom sinodê v korottsê pravdive spisanaja*. In *RIB*, XIX, 433-476.

lichen Geschlechts ins Herz des Abtes oder Grossmeisters von Rodi böse Eifersucht gesät. Er kam nachts mit 2 Tausend bewaffneten Rittern nach Florenz, begab sich zum Papst, liess andere unzufriedene Kardinäle u. Bischöfe rufen, und sie alle zusammen bewogen den Papst dazu, dass er die für die Lateiner beschämende Unionsformel vernichtete und eine andere schreiben liess. Am folgenden Tage, statt sich zur Kirche zu begeben, wo die Union unterschrieben werden sollte, fingen die Lateiner an, die Griechen mit Gefängnis, Qualen usw. zur neuen Unionsformel zu zwingen, während man den Kaiser mit Gaben und Versprechen zu gewinnen suchte. Markus von Ephesus musste sich durch die Flucht retten. Isidor von Kiew hat freiwillig unterschrieben. Der Patriarch wurde zuerst gezwungen, ein unterschobenes Testament zu unterschreiben und ist dann nachts von drei Mönchen erwürgt worden. Der Kaiser aber, weil er sich hat durch Geschenke bestechen lassen, hat zur Strafe auf den unvermeidlichen Untergang seines Reiches schauen müssen und ist in Verzweiflung gestorben.

Eine Spur dieser Erzählung haben wir schon bei Skarga, in dem von ihm zurückgewiesenen Vorwurf vom Gewaltgebrauch, gesehen, obgleich Skarga es nicht sagt, welche Art von Gewalt den Lateinern vorgeworfen wurde. Ganz klar und kurz ausgedrückt befindet sich die Geschichte vom Räuberischen Konzil in dem 1588 gedruckten Buche « *O edinoi vêrê* », von Wasilij Ostrogskij (1). Es ist auch interessant, dass diese Geschichte vom Räuberischen Konzil, von der im polnischen Original der « *Apokrisis* » keine Spur zu finden ist, in der ruthenischen Übersetzung derselben sich befindet (2). Auch Georg Rohatyniec in der « *Perestoroga* » wiederholt gegen das Konzil von Florenz Vorwürfe aus der Geschichte vom Räuberischen Konzil (3).

Es gab aber auch unter den nichtunierten Ruthenen vernünftigere, die sich dieser Schrift schämten. Sie fühlten es, dass diese Geschichte nicht nur aus einem anderen kulturellen Milieu, sondern auch aus einem anderen Zeitalter

(1) In *RIB*, VII, 855.

(2) Vlg. den polnischen u. ruthenischen Text in *RIB*, VII 1167 u. 1168.

(3) In *Akti otnosjaščiesja k istorii Zapadnoi Rossii*. SPeterburg, Bd. IV, 1851, S. 225.

herkomme, dass es ein grober Anachronismus wäre, mit dieser Erzählung noch Glauben finden zu wollen (1). Smotrzyski erzählt nach seiner Bekehrung zur Union, in der « *Paraenesis* », dass der greise Prinz Ostrožski im Begriffe war, diese Schrift mit seinem Namen drucken zu lassen, aber einige vernünftige Personen haben ihn davon abgebracht, und es blieb dabei, dass die Geschichte nur mit dem Namen eines unbekannten Klerikers von Ostrog gedruckt worden ist (2).

4. Nur Sieben Ökumenische Konzilien. — Wie die Geschichte von dem Räuber-Konzil, so stammte auch der Einwand, dass es nur sieben ökumenische Konzilien geben kann, aus einer entfernteren Epoche (3). Er befand sich wohl schon in der Sammlung polemischer Schriften, die Skarga vom Bischof Protaszewicz bekommen hat. Wenigstens führt er diesen Einwand wörtlich in Anführungsstrichen an:

Noch grösser ist die Unbesonnenheit derer, die da sagen: « es kann nicht mehr Konzilien und Synoden geben, als sieben: denn die Kirche Gottes ist, nach den Worten Salomons, auf diesen sieben Säulen gebaut und eine achte ist nicht mehr nötig » (4).

Die Unmöglichkeit eines achten Konzils und folglich auch die Ablehnung des Konzils von Florenz wird auch in der Supraśler handschriftlichen Sammlung antiunionistischer Schriften vom J. 1580 behauptet (5). Eine Auslegung der Worte

(1) Von älteren Einflüssen polemischer Schriften aus Moskauer Russland auf die Geschichte vom räuber. Konzil, vgl. B. Bučinskij. *Slidi velikoruskikh literaturnikh tvoriv pro Florentiisku uniju ta urjadov. akt. Mosk. pravitelstva v « Istorii Flor. soboru » 1598 g.* in *Zapiski Nauk. Tavaristva im. Ševčenka* 115 (1913). — Vlg. auch *Die Russischen Erzählungen vom Flor. Konzil*, bei H. Schaeder, *Moskau das dritte Rom.* Hamburg, 1929, S. 15-28.

(2) Smotrzyski M., *Paraenesis albo napomnienie* ... Kraków 1628, S. 7.

(3) Vgl. darüber A. M. Ammann S. J., *Einige Bemerkungen zur Geschichte des Konzils von Florenz in Russland.* In den *Acta Academiae Velehradensis* XIV (1938), 157-160. Die Sieben-Zahl der Konzilien wird von orthodoxen Theologen bis in die Neuzeit verteidigt, aber anstatt mit Prov. 9, 1. wird sie mit anderen Argumenten begründet. Vgl. M. Jugie AA., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium.* Paris, Bd. IV, 473 ff.

(4) Skarga, *O iedności*, S. 298. *RIB*, VII, 440.

(5) *Obličitelnija spisanija protiv židov i latinijan.* Herausg. von A. Popov in *Čtenija v imper. obšč... pri Mosk. Universitetě.* J. 1879, Bd. I.

Prov. 9, 1–3 von den sieben ökumenischen Konzilien (neben 7 Zeitaltern u. 7 Tagen in der Woche) befindet sich auch bei Wasilii Ostrožskii, mit der Bemerkung, dass von hochmütigen Menschen mehrere ökumenische Konzilien gezählt werden, aber weil sie eitel u. nichtig waren, können sie den heiligen Konzilien nicht beigerechnet werden (¹). In der Inhaltsangabe der räuberischen Geschichte haben wir auch die 7 Konzilien als 7 Säulen der Kirche erwähnt. Eine interessante Ausnahme stellt die « *Antigraphe* » vor. Auf den Vorwurf, das die Orthodoxen nur sieben Konzilien annehmen, antwortet der Verfasser auf diese Weise:

« Wenn du sagst, dass wir nicht mehr als sieben Konzilien anerkennen, so musst du davon unsichere Nachricht bekommen haben und jemand hat dich falsch und, uns gegenüber, ungerecht belehrt. Denn auch den Particularsynoden, die bis zu unseren Zeiten gehalten werden, sagen wir die Autorität der kirchlichen Gesetze nicht ab; aber wir setzen gleich hinzu, dass auf ihnen nichts bestimmt werde, was auch im kleinsten die Beschlüsse und Entscheidungen jener Hauptsynoden verletzen und ihnen widersprechen sollte. Wir geben es zu, dass auch jetzt Synoden nötig sind, aber nicht solche, auf denen es erlaubt wäre, jene alten kirchlichen Gesetze u. Kanones, besonders die apostolischen und die der sieben Hauptsynoden zu verletzen und aufzuheben » (²).

Man fühlt es aus dieser Antwort heraus, dass die Orthodoxen selber die Unhaltbarkeit des Prinzips von den sieben Konzilien anerkannten.

5. Die Identität der Wiedervereinigung mit der Union v. Florenz. — Auf eine eigentümliche Weise hat es Broniewski in der « *Apokrisis* » versucht, den Zusammenhang der Wiedervereinigung der Ruthenen mit der Florentiner Union in Frage zu stellen. Im Kap. VII. des 1. Teiles beweist er, dass der Gehorsam, den die ruthenischen Bischöfe dem Papste gelobt haben, die wahre Lehre der Orientalischen Kirche vernichtet und dass sie sich mit Unrecht und unaufrichtig, nur um leichter die Leute zu verführen, als Geistliche der

(¹) *O edinoi... vêrê. RIB,* VII, 831-832.

(²) *Antigraphe,* Fol. 41. *RIB,* XIX, 1228–1229.

griechischen Religion und als Erneuerer der Union von Florenz ausgeben. Um den letzten Punkt zu beweisen, zählt Broniewski aus der von den unierten Bischöfen angenommennen « *Professio Fidei Tridentina* » eine Reihe solcher Artikel auf, von denen in der Florentiner Union keine Rede war: 1. sub altera tantum specie verum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi... 2. in sacratissimo eucharistiae sacramento fieri conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem catholica ecclesia transubstantiationem appellat... 3. Caetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tractata, definita ac declarata — indubitanter recipio atque profiteor, zu denen noch zugegeben wurde 4. quae... sacrosancta Romana et apostolica ecclesia, etiam ultra contenta in suprascripto fidei symbolo profitenda ac recipienda proposuit (1).

Man merkt es, dieser Vorwurf gegen die Union ist nicht so sehr vom Geiste der orientalischen Orthodoxie, als vielmehr vom Geiste des Kalvinismus, dem der Verfasser huldigte, diktiert worden. Um aber nicht zu sehr aufzufallen, hat er noch andere Vorwürfe hinzugefügt: 1. die Union von Florenz hat die Griechen unter der Iurisdiktion des Patriarchen gelassen, während sich die ruthenischen Bischöfe seiner Iurisdiktion entzogen haben; 2. die Union von Florenz hat dem Papste keine Einmischung in die innere Regierung der orientalischen Kirche zugestanden, z. B. auf die Wahl des Patriarchen, der Bischöfe usw., was sich auch gleich nach dem Tode des Patriarchen Joseph herausstellte, als die Griechen einen neuen Patriarchen nur in Konstantinopel, nach altem Brauch, wählen wollten; dagegen sind die unierten Bischöfe darauf eingegangen, dass die bischöflichen Stühle vom Papst versehen werden; 3. trotz der Union in Florenz hat es der Papst nicht gewagt, den ehrwürdigen Markus von Ephesus zu verurteilen, und auch die unionsfreundlich gestimmten Griechen haben ihn nicht verurteilt, wie es jetzt die Bischöfe tun; 4. endlich haben die Griechen in Florenz nichts ohne die Autorität der ganzen orientalischen Kirche entscheiden wollen, obgleich sie da auf einem Generalkonzil versammelt waren, während die rutheni-

(1) *Apokrisis*, S. 66-67. *RIB*, VII, 1165-1167.

schen Bischöfe nicht nur ohne Generalkonzil, sondern sogar ohne Synode, ohne Verständigung mit den Ihrigen, die Union angenommen haben, und dazu mit so grossen Neuerungen, wie die Dekrete des Konzils von Trient (1). Nebenbei sei hier bemerkt, dass der ganze Absatz vom Generalkonzil in der ruthenischen Übersetzung ausgelassen ist, da er wohl mit den Anschauungen des Übersetzers vom Zwang und Gewalt und vielleicht auch von der Siebenzahl der Konzilien nicht vereinbar war.

III. — **Verteidigung des Konzils von Florenz.**

Angesichts dieser Angriffe gegen die Union von Florenz entstand das Bedürfnis, sie zu verteidigen. Man verteidigte die Florentiner Union entweder neben anderen Kontroverspunkten, oder in besonderen nur zur Verteidigung der Union von Florenz verfassten Schriften. Ein Punkt blieb ohne Verteidigung; es war die Authentizität des Werkes von den fünf Kapiteln. Nicht als ob man die Argumente der « *Apokrisis* » anerkannt hätte, im Gegenteil man war von ihrer Authentizität so fest überzeugt, dass man die Bedenken der Gegner unbeachtet liess und fortfuhr, sich auf die Autorität des Patriarchen Gennadius zu berufen und das Werk als das seinige anzuführen. Wir wollen hier 1. eine Übersicht derjenigen Schriften geben, die ausschliesslich für die Verteidigung des Konzils u. der Union von Florenz bestimmt waren; 2. die Antworten auf den Einwand, dass es nur 7 Konzilien geben kann, anführen. Auf die zuletzt angeführten Vorwürfe der « *Apokrisis* » ist von katholischer Seite in der « *Antirresis* » geantwortet worden (2). Die Antworten sind treffend, aber für unser Thema haben sie kein besonderes Interesse; es scheint uns überflüssig, sie noch zu besprechen.

1. Verteidigungsschriften der Union von Florenz. — Im Anhang an die « *Antirresis* », welche eine Antwort auf die « *Apokrisis* » war, hat Pociej zwei Schriften veröffentlicht: 1) sei-

(1) Daselbst, S. 67-69. *RIB,* VII, 1169-1173.

(2) *Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi.* Wilno, ruthenisch 1599, polnisch 1600. Aber es ist kein Exemplar mit ruthenischem Titelblatt bekannt. In *RIB,* XIX, 477 ff.

nen privaten Brief an den Prinzen K. Ostrožski vom 3. Iuni 1598, auf den der Prinz durch den anonymen Kleriker von Ostrog öffentlich antworten und mit der Antwort auch die Geschichte vom räuberischen Konzil veröffentlichen liess (1); 2) seine Antwort auf die des Klerikers (2). Hier wird auch die Geschichte vom räuberischen Konzil erwähnt. Aber eine eingehende Widerlegung der Geschichte gibt Pociej nicht. Er verspricht nur, dass bald eine tüchtige Auseinandersetzung dieser Geschichte erscheinen werde (3).

Sie ist erst im J. 1603 erschienen. Es ist die polnische Schrift « *Verteidigung der hl. allgemeinen Synode v. Florenz, für die rechtgläubigen Ruthenen.* Verfasst von Peter Fiedorowicz, Rector des ruthenischen Metropolitan-Collegs in Wilna. Herausgegeben von Gelasius Rusowski, Archimandrit in Wilna » (4). Im Vorwort schreibt der Herausgeber, dass er, in Wilna auf seinem neuen Posten angekommen, im Zimmer die Handschrift der « *Verteidigung* » gefunden habe, die sein verstorbener Vorgänger hinterlassen hatte. Er habe von dieser Schrift schon gehört und glaubte, sie wäre schon längst veröffentlicht worden. Als er nach den Ursachen der Versäumnis fragte, hat er festgestellt, dass 1. die Druckerei mit anderen dringenden Arbeiten überhäuft war; 2. der plötzliche Tod des Verfassers dazwischen kam; 3. zuletzt die Pest zum Unterbrechen der Arbeit gezwungen hat. Da das letzte Hindernis schon vorüber ist, fühlt er sich verpflichtet, die Schrift gleich zu veröffentlichen.

Im 1. Kap. zählt der Verfasser Zeugnisse für die Glaubwürdigkeit der von den Katholiken anerkannten Konzilsakten von Florenz auf:

(1) In *RIB*, XIX, 985 ff.

(2) In *RIB*, XIX, 1041 ff.

(3) In *RIB*, XIX, 1104 f.

(4) *Obrona S. Synodu Florenskiego powszechnego. Dla prawowierney Rusi.* Napisana przez Piotra Fiedorowicza, w Wilnie Collegium Ruskiego I. M. X. Metropolity Kiiowskiego Rectora. Wydana od Gelasiusza Rusowskiego Archimandrity Wilenskiego. Wilno 1603. Auf die Frage, wer der Verfasser dieser Schrift ist, gehen wir hier nicht ein. Wir beschränken uns hier nur darauf, einen Auszug aus dem Vorwort des Verfassers, der das Buch ausdrücklich seinem Vorgänger Fiedorowicz zuschreibt, angeführt zu haben.

1) In den Ruthenischen Konziliensammlungen ist auch das Dekret der Florentiner Union eingeschrieben; 2) die polnischen Könige haben für die Unierte Kirche Privilegien gegeben; 3) die Bischöfe, die in Rom waren (Pociej u. Terlecki), haben die Akten des Konzils, mit Unterschriften des Kaisers u. des Papstes u. mit Siegeln der beiden Seiten gesehen; 4) die Akten des Konzils sind von Griechen geschrieben; 5) Zeugnisse der Griechen: Bessarion, Chalcocondyla, und Bartholomaeus von Kreta, der die Akten ins Lateinische übersetzt hat; 6) Griechische Patriarchen Gregor u. Gennadius haben das Konzil anerkannt u. es verteidigt; 7) alle lateinischen Geschichtschreiber, auch Feinde der Päpste, wie Platina kennen nur diese Akten; 8) auch die Haeretiker, Feinde der kathol. Kirche, wissen nichts von den in der Geschichte vom räuberischen Konzil beschriebenen Grausamkeiten; 9) ebenso nicht das Gegenkonzil von Basel; 10) ganze Völker, Armenier, Aethiopier usw. haben auf diesem Konzil die Union geschlossen. — Gegen alle diese Zeugnisse kann für die Echtheit der Geschichte vom räuberischen Konzil kein einziges Zeugnis angeführt werden. In den weiteren Kapiteln gibt er eine ausführliche Darlegung der einzelnen Teile der Geschichte. Zum Schlusse gibt er einen Aufruf an das ruthenische Volk zur Einheit mit der katholischen Kirche.

Zwei weitere Schriften sind vom Metropoliten Pociej herausgegeben worden, um zu beweisen, dass das Ruthenische Volk unter Isidor die Union angenommen hat und in dieser Union längere Zeit lebte.

Es ist zuerst die von uns schon erwähnte « *Gesandtschaft an den Papst Sixtus IV* ». Es ist ein Brief des Metropoliten Misael und ruthenischer Adeligen an den Papst i. J. 1476 mit Versicherungen der Treue und mit Klagen über ihre Verlassenheit. Er ist von Pociej nach einer in der Kirche zu Krewo gefundenen Handschrift zuerst ruthenisch (1605) und etwas später polnisch herausgegeben ([1]). Das Original hat Pociej in Wilna den Stadtbeamten in Gegenwart vieler Zeugen vorgestellt, um sich von ihnen die Altertümlichkeit der Handschrift bescheinigen zu lassen und so die Glaubwürdigkeit

([1]) Der ruthenische Text ist *AJZR*, I, VII, 193 ff herausgegeben.

der Schrift zu sichern. Trotzdem wurde sie von den Gegnern der Union bestritten. Unter anderen bringt Rohatyniec in der «*Perestoroga*» folgende Gründe gegen die Echtheit der Schrift: 1) die ganze Redeweise ist die des Metropoliten Pociej; 2) es sind Polonismen vorhanden, die erst später in den ruthenischen Wortschatz gekommen sind (1). Auch heute noch ist die Frage von der Echtheit dieser Schrift nicht gelöst (2).

Zweitens hat Pociej zu demselben Zweck das ebenso von uns schon erwähnte Buch « *Über die Privilegien* » usw. herausgegeben. Es enthält folgende Dokumente, die als Beweise für die ehemalige Union der Ruthenen dienen sollen: 1) das Privileg des polnischen u. ungarischen Königs Ladislaus III., gegeben in Budapest am 22. III. 1443; 2) einen Abschnitt aus dem V. Kap. von Ps-Gennadius; 3) einen Brief des Patriarchen Nifon an den Metropoliten Ioseph in lateinischer und polnischer Übersetzung; Pociej bezeugt, dass er diesen Brief auf Pergament und mit einem Bleisiegel im Kloster von Ławryszew (3) gefunden hat; er weiss nur nicht, an welchen Joseph der Brief geschrieben war, da es vor hundert Jahren zwei Metropoliten dieses Namens gegeben hat. Wir wissen jetzt, dass es sich um den Metrop. Joseph Bołgarynowicz handelt. Die Echtheit dieses Briefes ist auch nicht ganz sicher (4); 4) einen auf Pergament geschriebenen Brief mit Siegel des Metropoliten Isidor von Kiew: nach dem Zeugnis des Pociej, soll sich Isidor auf diesem Briefe als Kardinal u. Le-

(1) *Akti otnosjaščiesja k istorii Zapadnoi Rossii*. S. Peterburg, Bd. IV, S. 229.

(2) K. Chodynicki, *Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*. Warszawa, 1934, S. 66–67, der alle Gründe für die Echtheit anführt und auf die Bedenken anderer, die gegen die Echtheit sind, antwortet. Vgl. A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz*. Würzburg, 1938, S. 143, der leider das Werk von Chodynicki nicht kennt.

(3) Ławryszew — ein seit dem XIII. Jh. bestehendes Kloster in der jetzigen Wojewodschaft Nowogrodek in Polen. Seit 1600 uniert, seit 1839 eine nichtunierte Pfarrei. Vgl. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*. Warszawa, Bd. V, 1884, S. 615 616.

(4) Alle Gründe für u. gegen die Echtheit s. bei J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i Literaturze Unii Brzeskiej*. Kraków, 1912, S. 18-19. Vgl. K. Chodynicki, op. cit., S. 71, der sich gegen die Echtheit erklärt. A. Ziegler, op. cit., S. 146, dem beide eben angegebene Werke unbekannt sind, kennt nur die um 11 Jahre spätere Ausgabe dieses Briefes bei Kreuza (i. J. 1617).

gatus a latere unterzeichnet haben; leider hat Pociej den Text dieses Briefes nicht angegeben; 5) zuletzt führt er hier noch einmal den Anfang der « *Gesandtschaft an Sixtus IV.* » an, obgleich sie schon ruthenisch u. polnisch herausgegeben ist.

Die wichtigste und bedeutendste Arbeit für die Verteidigung des Konzils von Florenz hat der Jesuit Gaspar Pętkowski geleistet, indem er die Konzilsakten ins Polnische übersetzt und im J. 1609 herausgegeben hat (1). Die Übersetzung ist aus dem griechischen Originaltext gemacht. Der Übersetzer sagt im Vorwort, dass er sich nicht um die Eleganz des Stiles, sondern einzig um die genaue Wiedergabe des Inhalts gekümmert, und deshalb manchmal anstatt eines griechischen Wortes zwei oder drei polnische angewandt hat. Ob an der Ausgabe auch der Metropolit Pociej beteiligt war? Pętkowski sagt davon nichts. Er erwähnt nur den Bischof Matthias Pstrokoński, der ihn zu der schweren Arbeit begeistert hat. Aber Pociej wusste von der Arbeit und verkündigte sie schon ein Jahr voraus in der « *Harmonia* » (2). Sie war für ihn und für die ihm am Herzen liegende Verteidigung der Union von Florenz von grösster Bedeutung. Die griechischen Konzilsakten waren nur wenigen zugänglich und die alte lateinische Übersetzung war eigentlich nur eine verkürzte Umarbeitung, die deshalb auch nicht die volle Glaubwürdigkeit bei den Nichtunierten fand. Die neue Übersetzung machte die Akten allen zugänglich, auch denen, die in der lateinischen Sprache nicht bewandert waren, was besonders bei den ruthenischen Priestern häufig der Fall war; und da sie aus dem griechischen Original gemacht war, konnte sie auch grösseres Vertrauen gewinnen. Die Verteidigung der Union von Florenz

(1) G. Pętkowski S. J., *Święty a powszechny sobor w Florenciey odprawiony, abo z Grekami unia,* spisany ode trzech Kościoła Greck. na to od nich samych wysadzonych pisarzow... Kraków, 1609. — A. M. Ammann, S. J., *Einige Bemerkungen zur Geschichte des Konzils von Florenz in Russland. Acta Academiae Velehradensis,* XIV (1938), 159, welcher (nach Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Bd. V, S. 101) den Namen des Übersetzers *Pajetkowski,* und den Titel lateinisch anführt, stellt die Frage, ob er da auch Stellung zu dem Einwand von den sieben Konzilien nehme. Die Antwort ergibt sich aus dem Charakter des Werkes von selbst: es ist keine polemische Schrift, etwa gegen das Räuberkonzil, sondern eine Übersetzung der Konzilsakten.

(2) *Harmonia,* 1608. Fol. 10. *RIB,* VII, 179.

hat also mit dieser Übersetzung ihren Höhepunkt erreicht. Das ist auch der Grund, weshalb wir in unserer Untersuchung der Nachklänge der Union von Florenz in der polemischen Literatur über das Jahr 1609 nicht hinausgehen, obgleich die Polemik noch weiter fortdauerte und weitere Nachklänge der Florentiner Union mit sich brachte.

2. Widerlegung des Einwandes von den sieben Konzilien. — Es bleibt uns nur noch übrig, die Antworten der Katholiken gegen die Behauptung, dass es nur sieben Konzilien geben kann, kurz darzustellen. Der erste, der sich mit dem Einwand beschäftigt, ist Skarga. Er widerlegt ihn erstens aus der Betrachtung des Zweckes der Konzilien: sie sind dazu da, um die Reinheit des Glaubens vor den Häresien zu schützen; da es aber nach dem Zeugnis des Apostels Häresien, und nach den Worten des Heilands Ärgernisse immer geben wird, so sind auch die Konzilien immer nötig; deshalb sind diejenigen, die behaupten, dass kein achtes Konzil mehr nötig sei, Feinde der christlichen Eintracht und Einheit, die auf die ökumenischen Konzilien sich stützen und auf ihnen wiederhergestellt werden. Zweitens, auf das Argument aus Prov. 9,1 antwortet Skarga mit Lächeln: es habe so viel Beziehung zu den sieben Konzilien, wie z. B. auch die zwölf gegossenen Ochsen im Tempel, die das Gefäss mit Wasser unterstützten, da man unter dem Gefäss auch die Kirche verstehen könne, wegen der hl. Taufe, deren Figur es war. Dann aber nimmt er den Einwand mehr ernst und erklärt, dass der geistige Sinn der Hl. Schrift immer mehrfach, geheimnisvoll und unerschöpft ist. Aus ihm kann man keinen Glaubensartikel beweisen. Diesen Text von den Säulen legen die hl. Lehrer, und zwar mit Recht, von den sieben Sakramenten und auch von den sieben Gaben des Hl. Geistes aus. Und so kann sich niemand auf diesen Text berufen, um das achte Konzil nicht als Gottes Stimme anzuerkennen (1).

Fiedorowicz bringt noch andere Beweise gegen diesen Einwand: 1. die hl. Väter haben nie diesen Text von den Konzilien ausgelegt; 2. die Kirche ist anfangs ohne diese

(1) Skarga, *O iedności*. S. 298-300. *RIB*, VII, 440-442. — Dieselben Argumente wiederholt er kürzer auf S. 344. *RIB*, VII, 473.

Säulen gewesen; 3. der Text kann anders verstanden werden, und zwar entweder von den sieben Gaben des hl. Geistes, oder auch von den Aposteln, weil die Zahl *sieben* viele bedeutet (1).

Schlusswort.

Auf dem VI. Internationalen Historiker-Kongress zu Oslo, im J. 1928 sagte der bekannte Historiker Oskar Halecki, dass in Bezug auf die Union der Ruthenen noch drei Punkte besonders untersucht werden müssen: 1. der Zusammenhang zwischen dieser Union und den letzten Ausläufern der Union von Florenz; 2. der Einfluss der protestantischen Reformation auf den Ursprung der Brester Union und auf den Meinungsstreit, den sie hervorgerufen hat; 3. das Verhalten des Patriarchen von Konstantinopel der Union gegenüber (2). Mit unserer Untersuchung über die Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen, glauben wir einen kleinen Beitrag zur Beleuchtung des ersten dieser Probleme gegeben zu haben. Wir haben feststellen können, dass im Bewusstsein der ersten Vorkämpfer für die Wiedervereinigung der Ruthenen und ihrer ersten Anhänger die Union von Anfang an als Fortsetzung der Florentiner Union betrachtet wurde. Und als solche wurde sie auch von den Gegnern der Union bekämpft. Sie kann also auch von uns mit Recht als neues Aufspriessen und Aufblühen der Union von Florenz betrachtet werden. Die Mühen und Arbeiten der Väter des Florentiner Konzils sind wenigstens für einen Zweig der Byzantinischen Kirche nicht vergebens gewesen. Die bis jetzt bedeutendste orientalische Gruppe in der katholischen Kirche, obgleich erst 150 Jahre nach ihm auf die Dauer begründet, kann als Frucht des Florentiner Konzils betrachtet werden.

B. Waczyński S. J.

(1) P. Fiedorowicz, *Obrona S. Synodu Florenskiego*, S. 19-20.

(2) O. Halecki, *Le problème de l'Union des Églises*. In *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*. Bd. I, Teil V, July 1928, S. 618: « ce qui nous manque surtout, ce sont des études sur trois sujets, à peine effleurés jusqu'à présent: les liens entre cette Union et les derniers vestiges de celle de Florence; l'influence de la Réforme protestante sur son origine et sur les luttes qu'elle a provoquées; et enfin, l'attitude du patriarche de Constantinople vis-à-vis de cet événement inattendu ».

A. S. CHOMJAKOW UND DAS HALB-JAHRTAUSEND-JUBILÄUM DES EINIGUNGSKONZILS VON FLORENZ

Die Orthodoxie unserer Tage beteiligt sich, wie bekannt, an ökumenischen Versammlungen, wenn auch neuerdings wieder hier und da mit einer gewissen Zurückhaltung. Aber eine Union im katholischen Sinne wird rundweg abgelehnt. So wird das Jubiläum von Florenz bei den von uns getrennten Ostchristen wohl wenig Beachtung und noch weniger Anklang finden. Der Gedanke einer Einigung aller Christen unter gemeinsamen Hirten und unter einem Oberhirten ist dem Sinnen und Trachten des Ostchristen weit entrückt, ja stößt bei ihm auf größte psychologische Schwierigkeiten. Verursacht wurde diese Tatsache durch die ganze Entwicklung des orthodoxen Gedankens seit der Trennung. Im letzten Jahrhundert bestimmte diesen orthodoxen Gedanken des Ostens, im scharfen Gegensatz zum christlichen Westen, vor allem ein Mann, den seine Freunde und Anhänger wie einen der großen Kirchenväter verehren.

Dieser Mann, A. S. Chomjakow, Laientheologe und ein Hauptvertreter der sogenannten Slawophilen — 1804-60 —, lebt weiter in der heutigen (russischen und außerrussischen) Orthodoxie; sein Gedanke wächst, vor allem zieht seine Sobornostj-Lehre immer weitere und weitere Kreise. Sobornostj, Ökumenizität, Alleinheit will bedeuten, daß alle Christen in der Kirche durch Einheit. Liebe und Freiheit als gleichberechtigte Glieder verbunden sind. Weder Unterdrückung von Seiten des Staates, noch kirchliche Zensur oder Verbote, noch auch die Gegnerschaft von Seiten der höheren Hierarchie konnten dem Siegeslauf der Chomjakowschen Idee Einhalt gebieten. Und es ist seltsam zu beobachten, wie manch ein orthodoxer Hierarch, der gegen Chomjakow ausdrücklich Stel-

lung nimmt, trotzdem in letzter Wurzel von ihm abhängig bleibt (1).

Was nach Chomjakows Auffassung die Ostkirche (Prawoslawie) von den West-Gemeinden trennt (vom Katholizismus und dem Protestantismus), sind nicht Unterschiede in einzelnen kirchlichen Dogmen (Glaubenssätzen), sondern ist eine grundverschiedene Schau der Kirche selbst. Den Unterschied sieht Chomjakow wie folgt (2): Nach römisch-katholischer Auffassung ruht das unfehlbare Lehramt in den Händen der Hierarchie, vor allem des Papstes. Nach orthodoxer Lehre werden die Glaubenswahrheiten unfehlbar behütet nicht vom hierarchischen Rang, sondern von der Gesamtheit des christlichen Volkes. Mit anderen Worten, Chomjakow leugnet den Unterschied zwischen lehrender und lernender Kirche. Auch macht er die Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien abhängig von der nachfolgenden Bestätigung oder Annahme (russ. рецепція) durch die Gesamtkirche. Glaube, Lehre und Unfehlbarkeit sind der Gesamtkirche anvertraut, Sakramental- und Disziplinargewalt den Hierarchen.

Chomjakows Kirchenauffassung ist philosophisch unterbaut. Sie ruht auf dem Grundsatz, daß wahre, g a n z h e i t l i c h e, lebendige Erkenntnis, eben das, was Chomjakow Glauben nennt, nur möglich ist in Verbindung mit der Liebe: der Glaube stammt aus der Liebe. So kann auch in der Kirche die wahre und reine Lehre des Christentums nicht sichergestellt (garantiert) werden durch e i n e n Stand, e i n Amt, sondern nur durch a l l e in Liebe geeinten Gläubigen. Rom beging durch Selbstüberheblichkeit und Beharren auf der eigenen Meinung — daß der Heilige Geist auch vom Sohne ausgehe — eine große Sünde gegen die Liebe und trennte sich dadurch von der kirchlichen Gemeinschaft und Wahrheit. Der Protestantismus ist nur eine logische Weiterbildung des römischen Rationalismus und Schismas.

(1) Das gilt z. B. vom Metropoliten Eleutherius in Litauen, der in seinem Buche Соборность Церкви (Paris 1938) z. B. S. 14 ff. zu Chomjakows Kirchenidee Stellung nimmt. Das galt auch in gewisser Hinsicht vom verstorbenen Metropoliten Antonius, dem Haupt der Synodalkirche von Karlowitz.

(2) Die theologischen Werke Chomjakows sind in russischer Sprache zu finden im zweitem Band der Gesamtausgabe: Полное Собранie Сочиненiй Алексѣя Степановича Хомякова. Moskau, Bd. II, 1907 [5].

Nikolai Berdiajew äußert sich wie folgt über Chomjakow: « Chomjakow war selbstverständlich Modernist, Neuerer und Reformator. Seine Lehre über die Sobornostj war nicht traditionell, in sie ging ein auf russische und prawoslawe Art umgebildeter europäischer Humanismus, in seine Lehre über die Freiheit, in seine radikale Ablehnung der Autorität im religiösen Leben drang ein die Lehre des deutschen Idealismus über die Autonomie. Chomjakow war ein Anarchist eigener Art im Unterschied zu Wl. Solowjow, und das machte ihn zu einem charakteristisch russischen Denker » (1). Merkwürdigerweise wird diese Ansicht Berdiajews von Chomjakows Anhängern (gewöhnlich) nicht geteilt. Sie berufen sich wie ihr Meister zum Beweis ihrer Überlieferungstreue vor allem auf ein Schriftstück der Ostkirche, in dem sich ihre Sobornostj-Lehre wiederspiegele. Chomjakow bemüht sich mit Nachdruck (2), darauf hinzuweisen, daß seine Lehre über die Kirche im berühmten Rundschreiben der Patriarchen und Bischöfe des Ostens vom Jahre 1848 bereits enthalten sei. Die Ostbischöfe hatten in dieser ihrer Enzyklika entschieden die Einladung des Papstes Pius IX. zur Union abgelehnt. Chomjakow erwähnt dieses Rundschreiben des öfteren (3), am ausführlichsten kommt er darauf zu sprechen im 5. Briefe an seinen Freund, den englischen Theologen Palmer (4). Ihm schreibt er von außerordentlicher und unerwarteter Freude, die er bei Lesung der Enzyklika empfand (5). Welche Bestätigung für die eigene Kirchenvision! So ist es verständlich, daß

(1) Путь. Органъ русской религiозной мысли. Paris, Nr. 49, 1935, S. 11-2.

(2) Man möchte sagen mit der Freude eines Entdeckers, der nachträglich Beweise für seine Theorie findet.

(3) *L'Eglise Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* par A.-S. Khomiakoff, Lausanne et Vevey 1872 (Es ist die Sammlung der in französischer Sprache anonym im Auslande veröffentlichten Schriften Chomjakows.): Seite 48-9, 61, 99 Anm. 1, 151 Anm. 1, 179 f., 270.

(4) *Russia and the English Church during the last fifty years.* Volume I. Containing a correspondence between Mr. William Palmer, Fellow of Magdalen College, Oxford, and M. Khomiakoff, in the years 1844-1854. Edited by W. J. Birkbeck, M. A., F. S. A. London 1895 (Dieser Band enthält die englisch geschriebene Korrespondenz zwischen Chomjakow und Palmer.): Brief 5, S. 91-98. Über die Ostenzyklika S. 92 ff.

(5) a. a. O. S. 95: « I hope you will not blame me for my rather triumphant style; the ioy we have felt in reading the Encyclical was the more

Chomjakow dem Rundschreiben höchstes Lob spendet, auf seine einzigartige Bedeutung hinweist: es sei seit mehr als hundert Jahren die einzige Glaubenserklärung, die nahe heranreiche an eine ökumenische Entscheidung, vor allem nach Drucklegung und Verbreitung der Enzyklika in Rußland (1). Ja, später nimmt sie gar den Charakter definierter Wahrheit für Chomjakow an (2).

Chomjakow sucht seine Überlieferungstreue durch besonderen Hinweis auf einige Stellen der Enzyklika zu erhärten, vor allem beruft er sich auf die Paragraphen 17 und 11; ob mit Recht, wird sich später zeigen.

So schreibt er in dem genannten Brief an Palmer: « These expressions, as worded in § 17, are of the following import: 'The Pope is greatly mistaken in supposing that we consider the Ecclesiastical Hierarchy to be the guardian of the dogma [of the Church]. The case is quite different. The unvarying constancy and the inerring truth of Christian dogma does not depend upon any Hierarchical Order: it is guarded by the totality, by the whole *people* of the Church, which is the Body of Christ'. Examples follow ». Dann fährt Chomjakow fort: « The same idea is still more clearly illustrated, I think, in § 11 (I have not the Encyclical with me, and can only quote from memory); the meaning of the passage is as follows: 'No Hierarchical Order nor Supremacy is to be considered as a guarantee of truth. The knowledge of truth is given to mutual

---

intense inasmuch as it was quite unexpected ». S. 93 kritisiert Chomjakow Form und Stil der Enzyklika; er meint, der polemische Teil hätte eindrucksvoller sein können, die Ausdrucksweise den römischen Gegnern gegenüber milder. — Die Ostbischöfe wenden biblische Ausdrücke an auf die Einladung des Papstes zur Union: In die Ostkirche suchen einzubrechen reißende Wölfe (Apg. 20,17 ff.), Satan geht umher wie ein brüllender Löwe (1 Petr. 5, 8); Ostenzykl. § 18, 19, 22 usw.

(1) a. a. O. S. 94: « The expressions used by a Synod of three Patriarchs and twenty-eight Bishops have a very high authority, and may be considered, now that they have been reprinted in Russia with the assent of our Church authorities, as something very near an oecumenical decision of the Eastern Church ». — Pawłowski (Ks. Dr. Antoni Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologji i historjozofji*, Warschau 1935) S. 75 nennt 4 Patriarchen und 30 Bischöfe, bei Mansi Bd. 40 haben 4 Patriarchen und 29 Bischöfe unterschrieben: ebenso in der russischen Übersetzung.

(2) Pawłowski, a. a. O. S. 75-6; vgl. die Zitate in Anm. 1.

love'. It would be difficult to ask for explanations more positive and more clear. The gift of the truth is strictly separated from the hierarchical functions (viz., from Sacramental and Disciplinarian power), and the essential distinction from the Roman notion is thus established; the gift of unvarying knowledge (which is nothing but faith) is attributed, not to individuals, but to the totality of the ecclesiastical body, and is considered as a corollary of the moral principle of mutual love... » (1).

Chomjakow gibt hier die Gedanken der Enzyklika (2) mit seinen eigenen Worten wieder, oder besser gesagt, er bemüht sich darum. Ob ihm das gelungen ist, wird ein genauer Vergleich erweisen.

Die Worte des § 17 (3), auf die sich Chomjakow beruft, stehen in folgendem Zusammenhang: Die Ostbischöfe weisen darauf hin, daß ursprünglich Einheit zwischen Ost und West bestand. Der Westen, die römische Papstkirche sei im Verlauf der Jahrhunderte von der rechten Norm abgewichen, habe Neuerungen im Dogma, in der Liturgie und den Sakramenten (vgl. § 16 und 17 Anfang) eingeführt. Solche Neuerungen waren in der Ostkirche unmöglich. Hier setzt jene Stelle ein die Chomjakow nach dem Gedächtnis wiedergibt (4):

Griechischer Urtext:	Russische Übersetzung:
« Ἔπειτα, παρ'ἡμῖν οὔτε Πατριάρχαι	" Далѣе у насъ ни патріархи,
οὔτε σύνοδοι ἐδυνήθησάν ποτε	ни Соборы никогда нс могли
εἰσαγαγεῖν νέα, διότι ὁ ὑπερασπιστὴς	ввести что-нибудь новое, потому что [хранитель
τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα	благочcстія у насъ есть самое тѣло
τῆς ἐκκλησίας, ἤτοι αὐτὸς ὁ λαός,	Церкви, т. с. самый народъ,
ὅστις ἐθέλει τὸ θρήσκευμα αὐτοῦ	который всcгда желастъ сохранить [вѣру свою
αἰωνίως ἀμετάβλητον καὶ ὁμοειδὲς	нсизмѣнною и согласною
τῷ τῶν πατέρων αὐτοῦ..... »	съ вѣрою отцевъ сго..... „

(1) Birkbeck, a. a. O. S. 94-5.

(2) Siehe den Text der Enzyklika der vier Ostpatriarchen, allen voran Anthimos' VI. von Konstantinopel, bei Mansi, *Amplissima Coll. Concil.* (Paris und Leipzig 1909) 40 : Synodus Constantinopolitana 1848 meuse maio, Spalte 377-418. Neben dem griechischen Urtext findet sich bei Mansi eine französische (manchmal ungenaue) Übersetzung. Eine russische Übersetzung wurde sogleich angefertigt und zum Jahre 1849 im Jahre 1850 in Христіанское Чтеніе II S. 164-203 veröffentlicht; auf sie beruft sich Chomjakow.

(3) Mansi, a. a. O. Spalte 407-8; russ. Übersetzg. a. a. O. S. 193.

(4) Man vergleiche damit Chomjakows gerade angeführte Worte!

Beim Vergleich der Worte Chomjakows mit dem Text des Rundschreibens fällt zunächst auf, daß die Ostbischöfe hier gar nicht vom Lehramt im allgemeinen sprechen, sondern von einem besonderen Falle, dem Versuche gewisser Hierarchen, Neuerungen einzuführen; ein solcher Versuch wäre in der Ostkirche ganz vergeblich, weil sich sogleich gegen solche neuerungssüchtigen Hierarchen das gesamte gläubige Volk erheben würde zum Schutze und zur Verteidigung des christlichen Kultes (1) (im weiten Sinne des Wortes, d. h. von Dogma, Liturgie und Sakramenten), wie das gerade die Geschichte der Ostkirche erweise. Hier denken die Ostbischöfe gewiß an die Unionskonzilien, auf denen die Bischöfe die Union mit Rom — d. h. nach orthodoxer Auffassung Schisma und Häresie — annahmen, das Volk sich aber gegen die eigenen Hirten und gegen die Union erhob (2).

Es sind nun aber doch zwei ganz verschiedene Dinge « amtlicher Verkünder und Bewahrer der christlichen Lehre sein » oder « Glaubensverteidiger sein, sich zum Schutze der gefährdeten Glaubenswahrheit erheben ». Amtlich lehren kann nur, wer von Christus den Auftrag erhielt; zum Schutze des christlichen Glaubens zu den — geistlichen oder weltlichen — Waffen greifen kann auch gegebenenfalls der Staat.

Zu dieser Verwechselung gibt nun zunächst die russische Übersetzung Anlaß, die das griechische Wort ὑπερασπιστής mit хранитель (3) wiedergibt, als ob das ganze gläubige Volk Träger des unfehlbaren Lehramtes sei (4). Die Übersetzung von ὑπερα-

(1) Vielleicht faßt Pawłowski, (S. 76 *a*)) den « Kult » doch etwas zu eng: « w rzeczach przedewszystkiem obrzędowych ».

(2) Das ist der Sinn der in der Enzyklika folgenden Worte: « ὡς ἔργῳ ἐπειράθησαν καὶ πολλοὶ τῶν ἀπὸ τοῦ σχίσματος παπῶν τε καὶ πατριαρχῶν λατινοφρόνων μηδὲν ἀνύσαντες... » Vgl. Chomjakows Worte « Examples follow ».

(3) In den griechisch-russischen Wörterbüchern von Benseler, Sinaiskij und Weisman wird ὑπερασπιστής nie mit хранитель, sondern mit защитникъ, защищающій щитомъ (защищать) wiedergegeben.

(4) entweder durch Bewahren der Lehre oder als Subjekt der Unfehlbarkeit. Zu dieser Auffassung bemerkt Jugie *(Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, tomus IV, Parisiis 1931, pag. 488 - cf. et pag. 512): « Huiusmodi doctrina protestantismum omnino redolens e classica theologia Russorum expulsa quidem fuit per Protasovi reformationem; verum, quis rem credat? Anno 1848, quattuor patriarchae orientales eam expressis verbis tuiti sunt in *Epistola encyclica ad omnes or-*

σπιστής mit хранитель (Hüter, Aufbewahrer, Beschützer) ist zweideutig. Ὑπερασπιστής ist « qui scuto protegit », protector, propugnator, defensor; nicht Bewahrer oder Hüter, sondern Schirmer, Verteidiger.

Vor allem aber ist zu betonen, daß es im Grunde genommen gar nicht in der Absicht der Ostbischöfe lag, die eigene Amts- oder Lehrautorität in Zweifel zu ziehen oder allen Gläubigen Lehrautorität zuzuerkennen (1). Dafür ist die ganze Enzyklika einer klarer Beweis: Die Hierarchen ermah-

---

thodoxos». Dann zitiert Jugie nur den eben von mir griechisch und russisch angegebenen Text und fährt fort: « Ergo iuxta quattuor patriarchas orientales, ipse populus christianus seorsim spectatus, quem *corpus Ecclesiae* vocant,. est verum infallibilitatis subjectum. Patriarchae, episcopi, et forsan clerici omnes, errare possunt; solus populus seu laici sunt orthodoxiae defensores ac custodes. Ad hanc stupendam doctrinam rationibus polemicis adducti sunt, nimirum ut explicarent, quare ecclesia graeca concilium Florentinum respuerit unionique in eo pactae totque praesulum subscriptione firmatae non steterit ». Jugie stellt keine näheren Untersuchungen an. So ist diese seine Auffassung verständlich, die bisher von der Mehrzahl der katholischen und orthodoxen Autoren wiederholt wird.

(1) Vgl. Pawłowski (S. 76 *b*)). – Die Ostbischöfe sprechen von « väterlicher und brüderlicher Liebe (§ 7), von ihren Vorgängern und Vätern (§ 8, § 15), die die rechte Lehre überliefern, wie auch sie; sie nennen sich « Wir, die Nachfolger und Nachkommen der hl. Väter » (§ 9), sie sprechen von ihren « Brüdern und Kindern in Christus » (Schon in der Anrede werden die Ostbischöfe « Brüder », alle Gläubigen « Kinder » genannt, § 10, § 21, § 22), von ihrer väterlichen und brüderlichen Pflicht, die Gläubigen zu bestärken, sie schreiben sich das Recht zu, über den Hl. Stuhl nach der Norm der Hl. Schrift, der Konzilien und der Orthodoxie zu richten (§ 11, vgl. auch § 17), sie sind Nachfolger der Apostel (§ 11), sie wollen die kanonischen Vorrechte des Ranges der Hierarchen Roms (den Ehrenprimat) nicht leugnen (§ 13, § 16), in Chalcedon urteilen die Bischöfe über das Schreiben des Papstes Leo nach Maßgabe der früheren Konzilien (§ 15), die Bischöfe sind Hirten ihrer Herden (§ 16, § 18), die Bischöfe machen auf Konzilien Vorschriften (§ 16), die Ostbischöfe verurteilen, in einer Synode versammelt, die Enzyklika Pius IX. an die Orientalen « In suprema Petri apostoli sede » vom 6. Jan. 1848 (nur Bischöfe unterzeichnen die Ostenzyklika als Teilnehmer der Synode von Konstantinopel, Mai 1848) (§ 17), sie bezeichnen sich als Nachfolger der Bischöfe, die Paulus in Ephesus – Apg. 20, 17 ff. – versammelte, und ermahnen die Gläubigen ihrer Herde (§ 18), sie promulgieren ihre Enzyklika durch die Bischöfe (§ 19), sie erhielten den wahren Glauben durch die Überlieferung von den « größten weisen Lehrern », sie geben diese Lehre unverfälscht weiter (§ 20), sprechen klar von ihrer Nachfolge im Lehramt, im Gegensatz zur Herde, und vom Hirtenamt (§ 21).

nen, lehren das Volk, sprechen von der Nachfolge im Apostelamt, ja sie sind Anhänger der Lehre, daß die Überlieferung festzuhalten ist, wie sie ihren Ausdruck in den sieben ersten allgemeinen Konzilien fand ([1]). Im einzelnen sprechen sie sich nicht näher aus über die Notwendigkeit einer Bestätigung der allgemeinen Konzilien durch das ganze Christenvolk, wohl aber liegt es nahe, sie im gegenteiligen Sinne — für die Selbstgenügsamkeit der allgemeinen Konzilien — zu verstehen. Jedenfalls ist die ausdrückliche und entschiedene Trennung, die Chomjakow zwischen Hierarchie und Lehramt, Hierarchie und Glauben vornimmt, dem Rundschreiben fremd.

Allerdings ist es psychologisch auch wieder sehr wohl verständlich, wie Chomjakow seine eigene Ansicht aus dem Rundschreiben der Ostbischöfe herauslesen konnte. Die eigentlich wesentlichen Fragen über Lehramt und Hierarchie werden nur unklar und in allgemeinen Ausdrücken vorgelegt, der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit wird an einigen Stellen fast unmerklich von der Hierarchie auf das Kirchenvolk verschoben. Das Volk erscheint wie von Gott eingesetzt als Wächter über Konzilien und Bischöfe, damit diese ihre Befugnis nur nicht übertreten. Man kann sich auch des Eindrucks nicht erwehren, als ob diese Psychologie der Ostenzyklika verursacht sei durch den Gegensatz zu Rom, die Furcht der Hierarchen, ihre Gläubigen an die Unionsidee zu verlieren, und daher durch das Bestreben, das Kirchenvolk gegen Rom zu stimmen, wo es nur Knechtung zu erwarten habe, während die Ostkirche sich gerade durch den Geist der gegenseitigen Liebe und Gleichheit von Rom unterscheide ([2]).

Das war ja auch der unwillkürliche Eindruck Chomjakows bei Lesung des Dokumentes, wie besonders klar hervorgeht aus der Berufung auf § 11 der Enzyklika ([3]). Nun enthält aber der § 11 der Enzyklika gar nicht den von Chomjakow formu-

([1]) z. B. in den §§ 3, 13, **15, 16** (die Konzilien stehen über dem Papste und seiner Synode) **20, 21** (« die sieben Säulen des Hauses der Weisheit »).

([2]) Die polemische Distanzierung gegen Rom führt auch heutzutage noch manchen Osthierarchen dazu, durch demokratische Zugeständnisse schließlich die eigene Autorität zu untergraben.

([3]) Siehe o. S. 476.

lierten Gedanken. Es ist die Rede vom Primat Petri und seiner Nachfolger; ein solcher Primat wird mit Hilfe von Schriftstellen zurückgewiesen; *Joh.* 21, die Szene vom Examen der Liebe, wird im Sinne einer Wiedereinsetzung ins Apostelamt, nicht im Sinne des Primates erklärt. Es ist zu beachten, daß die Enzyklika zwar den Primat leugnet, nicht aber Petri Apostelamt. Wahrscheinlich hat Chomjakow eine andere Stelle des Rundschreibens im Auge. Im § 16 ist nämlich zu lesen (1): « ..... καίτοι μηδεμίαν μὲν ἔχουσιν [ἡμῖν] ἀστυνομίαν κοσμικὴν (russ. Übersetzung: свѣтское надзирательство) ἤ, ὥς λέγει ἡ αὐτοῦ μακαριότης (d. h. der Papst), ἱερὰν ἐπιστασίαν (russ. Übersetzung: священное управленіе), μόνῳ δὲ τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης καὶ τῷ φίλτρῳ πρὸς τὴν κοινὴν μητέρα συνεχομένοις ἐν ἑνότητι πίστεως ἐσφραγισμένης ταῖς ἑπτὰ σφραγῖσι τοῦ πνεύματος, ἤτοι ταῖς ἑπτὰ οἰκουμενικαῖς συνόδοις, καὶ ἐν ὑπακοῇ ἀληθείας... »

« ..... obgleich wir zwar keinerlei weltliche Polizeigewalt haben oder, wie seine Heiligkeit sagt, heilige Regierungsgewalt, sondern nur durch das Band der Liebe und den Ansporn der Liebe gegen die gemeinsame Mutter zusammengehalten werden in der Einheit des durch die sieben Siegel des Geistes, d. h. durch die sieben ökumenischen Konzilien, besiegelten Glaubens und im Gehorsam gegenüber der Wahrheit..... ».

An dieser Stelle nehmen die Ostbischöfe ausdrücklich Bezug auf die Enzyklika Pius IX. (2), der sich an erster Stelle an die katholischen Bischöfe des Ostens gewandt hatte (3), dann aber auch an die getrennten Osthierarchen Worte der Einladung und Ermahnung richtete (4). Der Hl. Vater ruft diesen kirchlichen Würdenträgern in die Erinnerung zurück, welche Einheit ehedem in der Kirche herrschte: « Recogitate ac memoria repetite veterem Ecclesiarum vestrarum condi-

(1) Mansi, a. a. O. Spalte 405-6.

(2) *Pii IX Pontificis Maximi Acta*. Pars prima: Acta exhibens, quae ad Ecclesiam universam spectant (1846-54). Litterae ad Orientales: *In Suprema Petri Apostoli sede*, 6. Jan. 1848, S. 78-91. – Der ruhige, erhabene Ton dieses Schreibens sticht auffällig ab von der Polemik, mit der die getrennten Ostbischöfe erwidern.

(3) S. 78-84.

(4) S. 84-91.

tionem, quum mutuo inter se, et cum reliquis Catholici Orbis Ecclesiis unitatis vinculo conglutinabantur: et considerate deinceps, num quidquam Vobis profecerint divisiones quae postmodum subsequutae sunt, et quibus factum est ut nedum cum Ecclesiis Occidentalibus, sed neque inter Vos ipsos retinere potueritis antiquam sive doctrinae, sive sacri regiminis unitatem ». Auf diesen Vorwurf von Seiten des Papstes, die Ostkirchen hätten weder mit Rom noch untereinander die Einheit bewahrt, entgegnen die Ostbischöfe, daß sie (über sich) keine Polizeigewalt anerkennen, daß es eine Einheit in der kirchlichen Regierung (« sacri regiminis unitas ») [1] bei ihnen nicht gebe, daß allein die Liebe zur Kirche sie in der Einheit des Glaubens und im Gehorsam gegen die Wahrheit erhalte. Die Einheit in der kirchlichen Verwaltung fehlt zwischen den autokephalen, von einander unabhängigen Ostkirchen; es besteht nur das, was man mit κοινωνία, соборованіе bezeichnet, Beziehungen ohne eigentliche juridische Abhängigkeit. Von diesen Beziehungen ist im Rundschreiben der getrennten Ostbischöfe zunächst die Rede, und in Verbindung damit auch vom päpstlichen Primate, durch den ja in der Tat allein die oberste Einheit der kirchlichen Leitung hergestellt wird. Die Erregung der Ostbischöfe ist verständlich; hatte der Papst doch an einen schwachen Punkt gerührt. Um nun ihre ablehnende Haltung zu rechtfertigen, nennen die Osthierarchen die Einheit der Kirchenregierung « Polizeigewalt » [2].

Gegen Chomjakow ist also zu betonen, daß an dieser Stelle zunächst gar nicht die Rede ist vom Lehramt der Bischöfe im Gegensatz zum gläubigen Volke, nicht vom Verhältnis der Bischöfe zu den Laien, sondern von den Beziehungen der Ostkirchen zu Rom und untereinander. Auch besagt diese Stelle nicht, daß die Liebe Quelle unwandelbarer Erkenntnis, sondern daß die Liebe Ursache des Aufhorchens auf die Wahrheit, des Gehorsams gegenüber der Wahrheit ist.

(1) S. 84; vgl. S. 81: « in regimine ecclesiastico vestrarum Nationum » (s. PAWŁOWSKI, S. 76 *b*)), S. 83: « ... advigiletis ... ad custodiam dilectarum ovium ... ».

(2) Vgl. MANSI 401 § 14: « ...τὸ τὴν τοῦ πάπα δεσποτείαν σημαῖνον ἐν τῇ ἐλευθέρᾳ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ... », 405 § 16: « ὁ παπισμός ...τὸ δεσποτικὸν πρωτεῖον ».

Sicherlich wird ein Gegensatz ausgedrückt zwischen dem vermeintlich weltlichen Kirchenregiment Roms und dem Geiste der Liebe und Einmütigkeit, der im Osten herrsche. Aber der Geist der Liebe schließt doch nicht die gehörige Über- und Unterordnung aus, Leugnung des Geistes der Herrschsucht besagt doch nicht zugleich uneingeschränkte Ablehnung von Amt und Amtsgewalt. Eine solche Verwechslung ist Chomjakow unterlaufen, der den Text gar nicht innerhalb der Grenzen des Zusammenhanges betrachtet, und diese Verwechslung ist für den russisch-orthodoxen Modernismus bis auf den heutigen Tag bezeichnend geblieben.

Eine sachliche Prüfung und ein objektiv angestellter Vergleich zeigt deutlich die Unübereinstimmung zwischen dem Inhalt der Ostenzyklika und den Gedanken Chomjakows. Gerade da tritt ein Bruch mit der Vergangenheit zu Tage, wo Chomjakow bestrebt ist, an die Überlieferung anzuknüpfen. Es ist äußerst bezeichnend für seine subjektivistische Geisteshaltung, daß er gar nicht auf den Gedanken kommt, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend, eingehendere Untersuchungen anzustellen: er zitiert frei nach dem Gedächtnis. Er liest die eigene bereits fertige Meinung in die Ostenzyklika hinein. Ohne Zweifel hatte sich diese Meinung auch unter dem starken Einfluß des von ihm so bekämpften Hegelianismus gebildet: Der Katholizismus ist Einheit ohne Freiheit (These), der Protestantismus ist Freiheit ohne Einheit (Antithese), die Prawoslawie aber ist die Verbindung von Einheit und Freiheit in der Liebe (Synthese).

Wie dem theologischen Haupt der Slawophilen ein solcher Irrtum über den wahren Inhalt der Ostenzyklika unterlaufen konnte, wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß Chomjakow mehr Philosoph, ja Philosoph mit genialer Intuition, aber kein Theologe vom Fach war.

Auffällig ist auch die psychologische Unausgeglichenheit, ja das Widerspruchsvolle seiner Beweisführung. Wie ist es möglich, daß er sich gerade da ausdrücklich auf die Lehrautorität der Hierarchen beruft, wo er sie zu zerstören sucht, wo er den Unterschied von Hierarch und Laie im Lehramt aufhebt? [1]. Chomjakow scheint es nicht zu merken, wie er

[1] Vgl. Pawłowski, a. a. O. S. 76-7.

nach zwei entgegengesetzten Seiten hin übertreibt: er übersteigert die eigene Lehrautorität [1], stellt seine Meinung kühn der gewisser Fachtheologen gegenüber, umkleidet seine Worte oft mit dem Pathos der Unfehlbarkeit, redet dann wie ein « Lehrer der Kirche »; andererseits aber bemerkt er ausdrücklich, daß die Darlegungen einer Privatperson, eines Laien wohl kaum beachtet würden und kaum betrachtet werden dürften als ernstzunehmender Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins [2].

(1) Als Schulbeispiel für das selbstbewußte Pathos Chomjakows möge hier ein klassischer Text angeführt werden. *L'Eglise latine et le protestantisme,* S. 62: (Chomjakow spricht von den 'falschen' Konzilien) ... « D'où vient donc que ces conciles sont rejetés quoiqu'ils n'offrent aucune différence apparente avec les conciles oecuméniques? c'est de ce que leurs décisions n'ont pas été reconnues pour être la voix de l'Eglise par 'tout le peuple ecclésiastique', par ce peuple où dans les questions de foi il n'y a pas de différence entre le lettré et l'ignorant, l'ecclésiastique et le laique, l'homme et la femme, le souverain et son sujet, le maître et l'esclave, où quand il le faut, selon la volonté de Dieu, l'adolescent reçoit le don de la vision et l'enfant la parole de sagesse, et le berger illettré démasque et réfute l'hérésie de son savant évêque, afin que tous ne soient qu'un dans l'unité libre de la foi vivante qui est la manifestation de l'Esprit de Dieu. C'est là le dogme qui gît au fond de l'idée même du concile ».

Es ist dies der gewöhnliche Stil, in dem Chomjakow seine theologischen Schriften verfaßt hat. — Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die Geschichte des ersten theologischen Werkes Chomjakows, seines « katechetischen « Versuchs » " Церковь Одна „. Er nennt ihn auch " Исповѣданiе „, « Bekenntnis »: z. B. Полное Собранiе Сочиненiй (Moskau 1900) Band VIII S. 356. Wie eine Anmerkung (Сочиненiя II. S. 2) mitteilt, gab Chomjakow diese seine Schrift für eine irgendwo gefundene alte Handschrift aus; vergeblich hatte er erst versucht, sie ins Griechische übersetzen und in Athen drucken zu lassen. Aber die Übersetzung ins Griechische muß doch stattgefunden haben, denn Karsavin (А. С. Хомяковъ. О Церкви. Berlin 1926, S. 19) berichtet (er stützt sich hierin auf Zawitnewitsch), daß Chomjakows Schrift in den Jahren 1845-6 in Moskau mitsamt der russischen « Übersetzung » von Hand zu Hand ging, während der Verfasser unbekannt blieb. Vgl. Завитневичъ, А. С. Хомяковъ I. 1-2, Kiew 1902, S. 1034-43. Das Schriftchen ist mit großer Autorität und Selbstsicherheit geschrieben; sollte es doch gelten als Dokument der alten Kirche! Daß eine solche Unterschiebung doch eigentlich literarischer Betrug ist, daran mag Chomjakow vielleicht gar nicht gedacht haben. — Andererseits scheint die anonyme Veröffentlichung doch auch wieder eine gewisse Unsicherheit und Furcht vor Kritik und öffentlicher Meinung zu verraten.

(2) Birkbeck, a. a. O. S. 94: « still all explanations given by a solitary individual and by a layman had no authority whatever, and could not be

Allenthalben verrät er Unsicherheit; wenn er seine theologischen Schriften (auch im Ausland, wo keine Zensur ihn hinderte) anonym herausgab, so leitete ihn unter anderen Beweggründen (1) wohl auch das Verlangen, erst einmal zu ertasten, welche Aufnahme seine Ideen finden würden (2). Er selbst spricht ja von seinen eigenen «kühnen» Gedanken (3); er selbst spricht in einem seiner Briefe vom Bewußtsein, sich wegen übertriebener Freiheitsliebe eine Verurteilung zuzuziehen (4).

---

considered as serious expressions of the Church's own self-notions. Doubts and direct negations were natural, and the more so as I must confess that my explanations were in evident opposition to many definitions of the Church and its essence given by some of our divines educated, I fear, under the influence of Western tendencies and science, which are rather predominant in Russian schools». Vgl. auch Chomjakows Brief an I. S. Aksakow: Сочиненія А. С. Хомякова, Moskau 1900, Band VIII S. 356 f. "...Вы совершенно правы въ томъ, что не смущаетесь общепринятымъ мнѣніемъ. Такъ называемое мнѣніе есть весьма часто пустая или неясная формула, допущенная въ обиходъ для устраненія мнѣній, которыя подъ нею притаиваются, нерѣдко разногласящія между собою и связываясь съ формулою тонкими нитями діалектики, допускающими почти совершенное отрицаніе. Вотъ причина, почему я позволяю себѣ не соглашаться во многихъ случаяхъ съ *такъ называемымъ* мнѣніемъ Церкви и почему вы, съ своей стороны, могли, съ нѣкоторою справедливостью, сказать такое строгое слово о Церкви исторической..... Убѣжденія или мнѣнія и формулы обиходныя далеко не совпадаютъ другъ съ другомъ, и я считаю себя въ правѣ быть смѣлымъ въ отношеніи къ формулѣ, вполнѣ преклоняясь предъ убѣжденіемъ... "

(1) Vgl. Anm. 3.

(2) Vgl. dazu Zawitnewitsch, a. a. O. S. 1035-6 und 1042-3: Chomjakow fürchtete das Urteil des Metropoliten Filaret und anderer.

(3) Birkbeck, S. 134: «I do not wish to have my name affixed to the publication, lest personal considerations should interfere with the impartiality of the readers; but if it were said by critics that the boldness of its opinions or expressions is owing to the Author's anonym, I would not only authorise you, but even beg of you to make my name public, for I am sure that I have said nothing but what is agreeable to the undoubted doctrine of the Church.....».

(4) Zawitnewitsch, S. 1313 (Brief an die Muchanowa): "...Самъ я перечелъ свою брошюру и не могъ не сознаться, что впечатлѣніе, которое она должна производить на Русскаго читателя, можетъ быть не совсѣмъ выгоднымъ для меня. Почему? Вотъ вопросъ, который вы во мнѣ возбудили. Нападеніе на Протестантство въ обѣихъ книжечкахъ весьма сильно, и думаю даже едва ли было когда-нибудь сильнѣе выражено, а впечатлѣніе имѣетъ въ себѣ что-то Протестантское. Мнѣ кажется причина та, что я у православ-

Chomjakows Erbe ist bis auf den heutigen Tag viel umstritten. Zu verwundern ist nur, daß trotz dieser erregten und anhaltenden Auseinandersetzungen so verhältnismäßig wenig über die Chomjakowsche Kirchenkonzeption geschrieben wurde. Mit Recht macht Pawlowski die Feststellung, daß die so auffallenden Unterschiede zwischen der Kirchenidee Chomjakows und der der offiziellen Theologie den Fachtheologen doch hätte zu einer genaueren Untersuchung und Bewertung veranlassen müssen. Gleichwohl verhielt sich die Mehrzahl der russischen Theologen Chomjakow gegenüber wohlwollend oder wenigstens in stillschweigender Billigung (1). Gewiß, gegen ihn stand die offizielle Kirchenbehörde, die noch zu Chomjakows Lebzeiten der Veröffentlichung seiner Schriften in den Weg trat; erst nach und nach fanden seine Werke in Rußland auch öffentlich Eingang (2). Gegen Chomjakow stand ferner, wenigstens offiziell, der höhere Klerus (3), auch ein Teil der offiziellen Theologen.

Für Chomjakow traten natürlicherweise ein die Slawophilen, deren theologisches Haupt er war, für ihn in der Folge großenteils die Gebildeten, manch hervorragender Schriftsteller, der niedere Klerus, ein beträchtlicher Teil der offiziellen Theologen und später, zu Beginn des neuen Jahrhunderts, der Kreis der neurussischen Modernisten. Unzufriedenheit mit der bürokratischen, verstaatlichten Kirchenregierung, Unsicherheit der Osthierarchen, sich in Glaubensfragen zu entscheiden, und manch andere Einflüsse trugen dazu bei, Chomjakows Ideen zu verbreiten. Wie die Folgezeit beweist, gelangte die kirch-

---

наго отнялъ не только папу, но и всякую замѣну Папства (Синодъ ли, моnахъ ли, или духовникъ, или что бы то ни было). Я выставилъ свободу не только какъ право, но еще какъ обязанность, и въ этомъ я считаю себя правымъ, но я не сказалъ ни слова о предѣлахъ свободы Христіанской и въ этомъ себя подвергъ осужденію „. Vgl. Pawłowski S. 77 Anm. 2. (Der Brief ist nicht an Koschelow gerichtet). Der ganze Brief findet sich im 8. Band der gesammelten Werke Chomjakows (russ. 1900) S. 416 ff., die Stelle auf S. 420-1.

(1) Pawłowski, S. 71.

(2) Darüber auch bei Pawłowski, S. 71.

(3) Chomjakow suchte das Urteil des Heiligen Synods und des Metropoliten Filaret zu ertasten. Er erhielt hintenherum den Bescheid, seine Schrift, der Katechismus, sei völlig orthodox, aber ungeeignet für den Druck: Zawitnewitsch, a. a. O. S. 1042-3.

liche Zensur mit ihren Methoden der Unterdrückung und Verbote nicht an ihr Ziel. Chomjakow fand immer mehr und mehr Anhänger, erst im Verborgenen, dann auch in der Öffentlichkeit. Sein Gedanke schreitet voran auch in der Orthodoxie der Gegenwart, obschon sich noch mancher Widerstand (1) bemerkbar macht; ja, der Chomjakowsche Gedanke schreitet voran in beschleunigtem Schritt, seitdem das russische Zarenreich und mit ihm die kirchliche Zensur verschwand.

Bezeichnend ist die Tatsache, daß erstaunlich wenig und großenteils Ungenügendes selbst von Seiten orthodoxer Theologen über — oder sagen wir auch gegen — Chomjakow geschrieben wurde: ein Anzeichen großer Unsicherheit in Fragen des Glaubens und der Kirche. Diese Unsicherheit offenbart sich in gleicher Weise in der Kritik, die an Chomjakows Kirchenauffassung von seinen Freunden geübt wird, und im Lobe, das ihm seine Gegner spenden (2). Die Kritik von Seiten der Freunde bleibt nämlich fast stets bei allgemeinen Bemerkungen stehen: Chomjakow sei bisweilen unklar, paradoxal, einige seiner Lehren seien bestreitbar (3). Wagt aber jemand

(1) Dieser Widerstand ist in gewissen konservativen Kreisen Griechenlands und Rumäniens vielleicht stärker als in der russischen Orthodoxie.

(2) Pewnitzkij lobt die Originalität der Slawophilen, nennt diese Frontkämpfer zum Schutze der Prawoslawie: Труды 1869 IV S. 200-1. Gorskij drückt sich sehr anerkennend aus: Богословскій Вѣстникъ 1900, 2, S. 521: „Въ разсматриваемыхъ богословскихъ статьяхъ Хомякова весьма рѣдко приводятся слова Писанія или слова Отцовъ Церкви въ точности. Нѣтъ сомнѣнія, что глубокимъ воззрѣніемъ на предметы христіанской вѣры онъ обязанъ весьма обширному, продолжительному и добросовѣстному изученію Слова Божія и писаній отеческихъ, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоенію истины Христовой сердцемъ и жизнію. Тѣмъ не менѣе должно согласиться, что въ изложеніи мыслей автора значительное участіе принимала и перерабoтывающая, своеобразно все измѣняющая и подъ вліяніемъ философіи увлекающаяся нѣкоторыми своими идеями сила собственнаго его разсужденія". Karsavin (a. a. O. S. 17) führt nur die lobenden Worte an und läßt den ersten und letzten Satz dieses Zitates weg. Zawitnewitsch (a. a. O. S. 1044) setzt nur die lobenden Worte in Kursiv.

(3) Siehe z. B. A. Ivantzow-Platonow, den Übersetzer, Kommentator und Herausgeber der französischen und englischen theologischen Schriften Chomjakows, in Православное Обозрѣніе 1869 I S. 97 ff.; N. Barsow in Христіанское Чтеніе 1878 I, S. 303-20. Zawitnewitsch, S. 1048-9. Vgl. N. Barsow, Новый методъ въ богословіи. St.-Petersburg 1870. — Vgl. hier die folgende Anm.

wirklich im einzelnen Chomjakows Aufstellungen anzufechten und den Finger auf empfindliche Punkte zu legen, so erhebt sich, wie u. a. das Beispiel Pewnitzkijs zeigt, sogleich ein Sturm der Entrüstung: Pewnitzkij, so heißt es, kritisiert, ohne Chomjakow zu kennen, Chomjakow ist vollkommen rechtgläubig, Pewnitzkij sympatisiert mit dem Katholizismus (1). Einerseits fühlten sich Chomjakows Freunde nicht sicher genug, alle seine Lehren als mit der Überlieferung übereinstimmend anzuerkennen: daher ihr spontanes Bedürfnis, scheinbar objektiv, auch die Schwächen und Irrtümer des Meisters anzuerkennen; andererseits aber waren sie doch auf ganzer Linie Chomjakow ergeben, selbst da, wo schwere Bedenken von Seiten der überlieferten Osttheologie — nicht nur von Seiten eines Dokumentes, der Ostenzyklika, — gegen Chomjakows Aufstellungen hätten gemacht werden müssen.

Die Gegner Chomjakows aber fühlten — auch sie standen bewundernd unter dem Eindruck der Persönlichkeit und der tiefen Ideen dieses Mannes — daß die neuen Ideen schon sehr tiefe Wurzeln geschlagen und weite Verbreitung gefunden hatten; sie fühlten daher, daß eine sachliche Kritik vom Standpunkt der Fachtheologie und orthodoxen Überlieferung aus auf größte psychologische Schwierigkeiten stoßen mußte. So ist unter anderem die große Behutsamkeit, fast möchte man sagen Zaghaftigkeit, zu erklären, mit der sachliche Bedenken gegen Chomjakow geltend gemacht wurden, so zum Teil das Lob, das ihm auch grundsätzliche Gegner spenden.

Besonders drei Männer haben vom theologischen Standpunkt aus Kritik an Chomjakows Kirchenkonzeption geübt, Pewnitzkij, Gorskij und Linitzkij. Alle drei kommen auch mehr oder weniger kurz zu sprechen auf Chomjakows Stellung zur berühmten Ostenzyklika.

(1) So die Redaktion von Православное Обозрѣние 1870 I S. 242 f. Unter anderem behauptet der Schreiber dieses Artikels, Chomjakows Auffassung sei nicht neu, sondern finde sich bereits auf den ersten Seiten des Katechismus Filarets. Das stimmt aber nur insoweit, als Filarets Ausdrucksweise weitmaschig und unbestimmt ist und deshalb verschiedene Erklärungen zuläßt. Man erinnere sich daran, daß der Katechismus Filarets auf Wunsch des Heiligen Synods zweimal umgearbeitet werden mußte, weil sich in ihm der protestantisierende Einfluß des Prokopowitsch geltend machte!

Pewnitzkij [1], Professor an der geistlichen Akademie in Kiew, kritisierte wohl am besten auf orthodoxer Seite Chomjakows Grundanschauungen über die Kirche. Den klassischen Stellen Chomjakows stellt er die Lehre des hl. Paulus über den Leib Christi und seine Vielgestaltigkeit gegenüber [2]. Er schreibt unter anderem: « Wir leugnen nicht die Gedankentiefe Chomjakows..., aber wir halten doch die Frage für möglich: Hat nicht sein tiefer Gedanke in seinen Aufstellungen das Maß der Wahrheit überschritten? » [3]. Wenn seine, Pewnitzkijs, Ansicht dem Gegner römisch-katholisch vorkomme, so fürchte er hinwieder, die Auffassung Chomjakows und seiner Anhänger möchte protestantisch oder sektarisch sein [4]. Zur Berufung Chomjakows auf den § 17 der Ostenzyklika bemerkt Pewnitzkij (nach wörtlicher Anführung der betreffenden Stelle): « Wir bitten den Leser in ruhiger Überlegung festzustellen, ob hier nicht im Schlußsatze Chomjakows etwas mehr enthalten ist als im Vordersatz. « Lehren », so meint Pewnitzkij, und « Neues einführen » bedeute doch nicht das gleiche; das Recht zu lehren (und zu bewahren) sei nicht identisch mit dem Recht Neuerungen einzuführen. Chomjakow lehre über die Einförmigkeit in der Kirche derart, daß die Bedeutung des Konzils zunichte gemacht oder gemindert werde. Wie könne auch Sicherheit über den allgemeinen Glauben der Kirche bestehen, wenn es keine sichtbaren Organe in ihr gebe? In der Stimme des Konzils liege das Urteil der Kirche [5].

Aus der gleichen Zeit wohl stammen die Notizen Gorskijs, die aber erst im Jahre 1900 veröffentlicht wurden. Gorskij [6] war Rektor der geistlichen Akademie in Moskau und starb im Jahre 1875. Seine Kritik an der Ekklesiologie Chomjakows wurde bereits von Pawłowski kurz und klar zusammengestellt [7]. Wie Gorskij denkt im wesentlichen sein

(1) Труды 1869 IV S. 200-1, 1870 I S. 721 ff. Gegen Pewnitzkij wandte sich die Redaktion von Прав. Обозр.: siehe vorige Anm.

(2) Труды 1870 I S. 728-9.

(3) a. a. O. S. 726 f.

(4) a. a. O. S. 730.

(5) a. a. O. S. 726-8.

(6) Богословскій Вѣстникъ 1900, 2, S. 516-43.

(7) Pawłowski a. a. O. S. 71 ff. Auf S. 71 Anm. 1 ist von P. Katanskij die Rede: ein Druckfehler statt Kazanskij. Pawłowski führt als orthodoxen

Freund Kazanskij (1). Hier soll nur kurz dargelegt werden, was Gorskij über Chomjakows Stellung zur Ostenzyklika meint (2).

Gorskij leugnet entschieden, daß nach den echten Konzilien noch über ihren Wert und über ihre Autorität geurteilt wurde, am allerwenigsten von Laien. Nur nach Abschluß der — in Gorskijs Augen — falschen Konzilien wurde noch disputiert und geurteilt, so nach dem Konzil der Bilderstürmer und nach dem von Florenz (3), das aber nicht nur von Laien abgelehnt wurde, sondern auch von Hierarchen, von denen nämlich, die entweder abwesend waren oder deren Meinung auf dem Konzil Vergewaltigung erlitt. Daher ist, so folgert Gorskij, Chomjakows Auffassung von einer nachfolgenden Bestätigung und Annahme des Konzils von Seiten des ganzen Kirchenvolkes eine Fiktion (4). Übrigens handele die Enzyklika (im § 17 vor allem) nur von der äußeren Bewahrung, nicht von der Entwickelung und Erklärung der Lehre. Es habe zu Zeiten der Verfolgungen treue und abtrünnige Hierarchen gegeben; aber daraus folge nicht, daß die Unfehlbarkeit des Glaubens durch die Gemeinschaft der Weltleute erklärt werden müsse. Was bedeute eine Herde ohne Glaubenslehrer? (5).

Etwas ausführlicher kommt dann Gorskij noch zu sprechen auf die klassische Stelle im 5. Brief Chomjakows an

Kritiker der Theologie Chomjakows nur Gorskij an, ähnlich wie Zawitnewitsch sich nur mit ihm (und Kazanskij) auseinandersetzt.

(1) Zawitnewitsch, a. a. O. S. 1043-51, weist einige Meinungsverschiedenheiten auf zwischen Gorskij und Kazanskij, die aber nicht den Kern der Ekklesiologie Chomjakows betreffen: S. 1045-8. Es muß befremden, daß Zawitnewitsch die wesentlichsten Bedenken Gorskijs gegen Chomjakows Kirchenbild gar nicht vorbringt und Gorskijs lobende Äußerungen über Chomjakow zu sehr herausstellt, ja Gorskijs, ebenso Kazanskijs Gegnerschaft abschwächt. Karsavin (a. a. O. S. 17) führt nur die lobenden Worte Gorskijs über Chomjakow an. Florowskij (Пути Русскаго Богословія, Paris 1937. S. 284) tut Gorskijs Anmerkungen zu Chomjakows Ekklesiologie kurz ab als « nicht überzeugend und nicht durchdringend ». Über Gorskij und Kazanskij s. auch: F. Andrejew Московская Духовная Академія и Славянофилы, Богословскій Вѣстникъ 1915, 3, S. 563-644.

(2) Gorskij, a. a. O. S. 537 ff.

(3) Gorskij, S. 538 und 542.

(4) Gorskij, S. 538.

(5) Ibidem.

Palmer (1). Gorskij meint, Chomjakow berufe sich auf die Ostenzyklika, um seine Kirchenidee zu stützen, die er jedoch anders konzipiere, nicht nur als Katholiken und Protestanten, sondern auch als die prawoslawen Theologen. Chomjakow zitiere nach dem Gedächtnis ungenau. Es sei die Absicht der Ostbischöfe gewesen, zu antworten auf den Vorwurf, den der Papst ihnen machte, sie hätten die Einheit der Lehre und Leitung nicht bewahrt. Aus der russischen Übersetzung nun, die ἀστυνομία κοσμική mit свѣтское надзирательство und ἱερὰ ἐπιστασία mit священное управленie wiedergebe, entstehe der merkwürdige Gedanke, als ob die Osthierarchen selbst zugäben, bei ihnen existiere keine geistliche Regierung. In Wirklichkeit reden sie, so behauptet Gorskij, überhaupt nicht über eine Ablehnung der Hierarchie oder eine Leugnung ihrer Verpflichtung zu lehren und zu bewahren; es sei lediglich ihre Absicht, jene weltliche Regierung und Form der Herrschsucht abzulehnen, die sich der Papst unter dem « schönen » Titel einer ἱερὰ ἐπιστασία zuschreibt.

Auch im § 17 sei gar nicht die Rede vom Recht oder der Pflicht der Hierarchen zu lehren, sondern nur von der Treue des einfachen Volkes, die Einladung des Papstes zurückzuweisen (2). Schließlich meint Gorskij, es liege auch ihm fern, den Unterschied zwischen lehrender und hörender Kirche zu sehr zu betonen; aber Chomjakows Worte « Über ein Lehramt in der Kirche sprechen ist Häresie » nähmen sich doch im Munde eines Prawoslawen äußerst seltsam aus. Das Lehramt in der Kirche sei zunächst Sache der Bischöfe, dann durch diese der übrigen Diener des Altares. Laien und Frauen sollen sich zurückhaltend in der Kirche benehmen, bzw. schweigen (3).

Es sei an dritter Stelle noch kurz hingewiesen auf die lange Studie des Professors Linitzkij « Slawophilismus und Liberalismus ». Linitzkij (4) unterzieht Chomjakows Kirchenkonzeption einer Kritik und kommt auf den Umstand zu sprechen,

(1) Seite 538 f.

(2) Seite 539 f. Mit Recht verweist Gorskij auf den § 21 der Ostenzyklika, wo klar die Nachfolge der Bischöfe im Lehr- und Hirtenamt ausgesprochen wird.

(3) Gorskij, S. 540 f.

(4) Труды 1882 I S. 202-32, 269-309; II S. 3-57, 233-296, 341-408.

daß Chomjakow die Leugnung des Unterschiedes von lehrender und lernender Kirche für eine charakteristische Lehre der Prawoslawie hält und sich hierin auf die Ostenzyklikla beruft. In einer Anmerkung zitiert Linitzkij (nach der russischen Übersetzung von St. Petersburg 1850) die bekannte Stelle des Rundschreibens und bemerkt: « Doch ist hier nur gesagt, daß das Volk der Hüter des Kultes (хранитель благочестія) ist, aber dadurch wird offenbar nicht ausgeschlossen und auch nicht zurückgewiesen die Trennung in der Kirche in Lehrende und Lernende » (1). Kurz nachher fügt Linitzkij hinzu, Chomjakow wolle zwar in gleicher Weise entfernt sein vom Katholizismus und vom Protestantismus, aber seine Lehre nähere sich doch merklich dem Protestantismus, wenn sie auch nicht gerade protestantisch genannt werden könne; das gelte besonders von der Leugnung des Unterschiedes zwischen lehrender und hörender Kirche (2). Gegen Linitzkij schrieb, z. T. sehr oberflächlich und polemisch, F. Smirnow (3). Wie schon Gorskij wendet sich auch Linitzkij gegen Chomjakows Auffassung, daß in der Kirche der Lehrauftrag an die Bischöfe auch vom Volke ausgehe. Hier nähere sich Chomjakow dem Protestantismus (4).

Chomjakows Sobornostj-Problematik ist nicht nur theoretische Erörterung, sondern Lebensfrage der Orthodoxie. Die beiden Fronten für und wider ihn bestehen noch heute. Die Reihe Pewnitzkij, Gorskij, Linitzkij setzt sich fort: der Schriftsteller Konstantin Leontjew und der Theologe Paul Florenskij erklären sich, wie Berdiajew mitteilt (5), gegen Chomja-

(1) Труды 1882 I. S. 282 Anm.

(2) a. a. O. S. 286.

(3) Православное Обозрѣние 1883, 3, S. 273-95. — Smirnow hat nicht in allen seinen Aufstellungen Unrecht und hebt gut einige schwache Punkte in der Argumentation Linitzkijs hervor. Auch Zawitnewitsch bemerkt richtig (a. a. O. S. 1048), daß die Kritiker Chomjakows nicht immer untereinander übereinstimmen: nach Gorskijs Meinung bedeutet bei Chomjakow alles die Freiheit, nach Linitzkijs Ansicht dagegen tut ihm zufolge alles Gottes Gnade.

(4) Linitzkijs Antwort an Smirnow: Труды 1884, 1, S. 77-94; besonders S. 94.

(5) Путь. Nr 49 S. 12.

kow; gegen ihn steht auch Wladimir Solowjow ([1]). Selbst der freisinnige L. Tolstoj unterzieht die Sobornostjlehre einer scharfsinnigen und aufs Wesentliche gehenden Kritik ([2]). Aber unter den bedeutenden Publizisten und bald auch unter den namhaften Theologen zählt Chomjakow doch weit mehr Freunde als Gegner: Iwantzow-Platonow, Giljarow-Platonow, und eine lange Reihe, die P. Spáčil aufführt ([3]), folgen als begeisterte Anhänger dem Theologen unter den Slawophilen. Einer der Haupt-Lobredner ist Barsow ([4]), der von Chomjakow rundweg behauptet: Entweder steht Chomjakows Lehre mit der prawoslawen positiv in Einklang — wenn es sich nämlich um Punkte handelt, die von den offiziellen Theologen bereits erörtert wurden —; oder aber es besteht zwischen prawoslawer Lehre und Chomjakow wenigstens keine Verschiedenheit - wenn es sich um Probleme handelt, die sich aus den Kontroversen mit Katholizismus, Protestantismus und Rationalismus ergaben. Chomjakow, so Barsow, habe die prawoslawe Lehre nach den ersten Quellen, Heiliger Schrift und Vätern, studiert; nur Unwissenheit könne ihn des Protestantismus bezichtigen ([5]). Ein begeisterter Anhänger Chomjakows war auch der bedeutende Theologe Swetlow, der von den großen Schwierigkeiten berichtet, die man ihm als einem Anhänger der neuen Theologie bereitete ([6]).

Der Streit um die Chomjakowsche Sobornostjlehre ist sodann aufs engste verbunden mit der russischen Kirchenreform. Diese Problematik kam vor allem zur Sprache aus Anlaß der kirchlichen Rechts- und Verwaltungsreform im Jahre 1871 (von der u. a. Giljarow-Platonow berichtet) ([7]), sie stand im Mittelpunkt auf der Kirchenversammlung, die im Jahre 1906

([1]) N. Berdiajew, A. C. Хомяковъ, Moskau 1912, S. 87. — Vgl. Wl. Solowjow, Собраніе Сочиненій, St. Petersburg 1901-7, S. 170 f.

([2]) Léon Tolstoi, Œuvres Complètes XX, Paris 1909, *Critique de la théologie dogmatique* S. 318-9.

([3]) Th. Spáčil S. I. *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Orientalia Christiana* (1933) Num. 86 S. 232 ff.

([4]) Siehe oben S. 487 Anm. 2.

([5]) Христіанское Чтеніе 1878 I S. 306 f.

([6]) Swetlow, Крестъ Христовъ, Kiew 1907[2], S. 485 ff. 489.

([7]) N. P. Giljarow-Platonow, Вопросы Вѣры и Церкви I, Moskau 1905, S. 301 ff.: О власти епископовъ.

zur Vorbereitung auf ein all-russisches Konzil tagte (1). Von diesem Предсоборное Присутствіе berichtet u. a. ein Teilnehmer, der Biograph Chomjakows Zawitnewitsch (2). Er erwartet von Chomjakows Lehre alles Heil und die Genesung der schwerkranken russischen Kirche; alles Unheil komme vom kirchlichen Bürokratismus und von der herrschsüchtigen Auffassung der Hierarchen, daß Bischöfe und Bischofskonzilien nur Gott verantwortlich sind (3). Und doch muß Zawitnewitsch gestehen, daß Chomjakows Auffassung auf dem Предсоборное Присутствіе nur die Minderheit für sich hatte (4). Ausgiebig kam dann die Frage zur Erörterung auf dem allrussischen Konzil, das im Jahre 1917, nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches, einberufen wurde. Die Spaltung in Freunde und Gegner Chomjakows wurde auch offenbar auf der ersten internationalen Tagung für orthodoxe Theologie in Athen (Ende 1936). Für Chomjakow traten ein vor allem die Vertreter der Pariser Schule Bulgakow, Florowskij und Zenkowskij (5).

Die Orthodoxie unserer Tage steht vor der Frage: für oder gegen Chomjakow. Die Gegner Chomjakows halten fest

(1) Beachtlich ist die Broschüre des Erzbischofs Sergius von Finnland О составѣ ожидаемаго чрезвычайнаго помѣстнаго собора русской Церкви, Спб. 1905 in Церковныя Вѣдомости, 1906 I, Прибавленія 1, S. 11 ff. Über die Ostenzyklika s. S. 13-14: "И если восточные патріархи въ своемъ "Посланіи" народъ церковный называютъ "хранителемъ благочестія" то, конечно, они этимъ не хотятъ сказать, чтобы народъ большинствомъ голосовъ чрезъ своихъ законно избранныхъ представителей опредѣлялъ, чему должны учить епископы и какимъ канонамъ слѣдовать; патріархи говорятъ лишь о томъ, что народъ православный настолько твердъ въ своей вѣрѣ и настолько ей преданъ, что не позволитъ никому, въ томъ числѣ и епископамъ, какъ-нибудь эту вѣру исказить. Всякій вѣрующій долженъ знать свою вѣру и преданіе своей Церкви и долженъ поднять свой голосъ противъ всякаго, кто грозитъ ихъ цѣлости, хотя бы это дѣлалъ и его епископъ; но одно дѣло протестовать противъ злоупотребленій, и другое — участвовать въ управленіи, быть на это уполномоченнымъ". Vgl. das oben auf S. 478 Gesagte.

(2) W. Z. Zawitnewitsch, Христіанская Мысль, Kiew 1916 VI, Съ чего и какъ начинать церковную реформу? S. 113 ff.

(3) Zawitnewitsch, a. a. O. z. B. S. 119.

(4) Zawitnewitsch, a. a. O. S. 116 f.

(5) Darüber siehe z. B. C. Dumont, *Russie et Chrétienté* 1937, 1 S. 54-65: *En marge du premier congrès de théologie orthodoxe*. Athènes 29 novembre – 3 décembre 1936.

an der Lehr- und Hirtengewalt der Bischöfe von Gottes Gnaden durch Nachfolge im Amt, das auf Christi Einsetzung zurückreicht; sie sehen zumeist die letzte Instanz der Unfehlbarkeit im ökumenischen Konzil, praktisch in den sieben ersten allgemeinen Konzilien. Durch Chomjakow fand das demokratische Prinzip Eingang in die Kirche: die Bischöfe sind Lehrer und Hirten von der Gesamtkirche Gnaden, die Konzilien müssen, um gültig zu sein, vom ganzen Kirchenvolke angenommen werden. Die innere Unmöglichkeit des konziliaren Prinzips, die sich in der Westkirche gerade zur Zeit des Florentiner Konzils mit aller Deutlichkeit — vor allem im damaligen Schisma und seinen traurigen Folgen — offenbarte, führte den prawoslawen und slawophilen Chomjakow 400 Jahre später zu seiner moderneren Kirchenkonzeption. Aber er erkannte nicht, daß seine Auffassung nur scheinbar sich von der protestantischen unterschied, daß er mit Aufhebung des Unterschiedes zwischen lehrender und hörender Kirche einen der letzten Pfeiler umzustürzen suchte, der noch das Gewölbe der überlieferungstreuen Ostkirche stützte; er merkte nicht, wie er ein Tor erbrochen, durch das nunmehr die Vorkämpfer für die Freiheit, und mit ihnen Individualismus, Relativismus und Modernismus in hellen Scharen einziehen würden.

Die römisch-katholische Kirche setzt — trotz mancher Mißerfolge — auch heute noch Hoffnungen für die Einigung der getrennten Christen auf ökumenische Konzilien, die vom Nachfolger Petri rechtmäßig berufen werden. Und diese Hoffnungen sind, wie die jahrhundertelange Geschichte der Kirche zeigt, in bestimmten Grenzen berechtigt.

Chomjakow und seine Anhänger setzen keinerlei Hoffnung auf derartige Einigungskonzilien. Sie sprechen mit ihrem Meister: « Ce n'est donc point un concile qui comblera l'abîme, car l'abîme doit être comblé avant que le concile puisse se réunir ». Telle était évidemment la conviction du grand Marc d'Ephèse, quand, à l'assemblée religieuse de Florence, il exigeait que le symbole fût restauré dans sa pureté et que la clause intercalée ne fût plus exprimée que comme une opinion hors du symbole. Laissant à Dieu le soin de rectifier l'erreur, il la rendait innocente en ce qu'il l'excluait du dogme, c'est à dire de la profession de foi. L'hérésie contre l'Eglise était rejetée par là même, et la communion redevenait possible. Mais l'orgueil

du rationalisme ne voulut pas se condamner » (1). Nach Chomjakows Meinung soll also die Papstkirche verzichten auf das « Filioque », soll erklären, daß der Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne nicht zum Dogma gehört, sondern nur eine freie Meinung außerhalb des Glaubensbekenntnisses darstellt. Aber eine solche Vorbedingung zur Union war und bleibt natürlich für Rom unannehmbar. Ein solcher Verzicht auf sich selbst, ein solches Aufgeben seiner selbst, ja eine solche Verurteilung seiner selbst würde Preisgeben der Wahrheit bedeuten, die auf dem Felsen Petri ruht.

B. Schultze S. I.

(1) Khomiakoff, *L'église latine et le protestantisme* S. 63.

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET BYZANTINE

VII

1. *Rome et art chrétien primitif. La basilique de Junius Bassus.* — 2. *L'art chrétien d'Orient. Théories de M. Strzygowski. Ivoires. Miniatures.* — 3. *Inventaires archéologiques et épigraphiques (Asie Mineure, Nubie). Diplomatique (Mont Athos).* — 4. *Questions connexes. Le Saint-Suaire de Turin. Égypte ptolémaïque et musulmane. Moyen âge occidental.* — 5. *Mélanges et périodiques.*

1. — Rome et art chrétien primitif. La basilique de Junius Bassus.

Parmi les tâches que s'est fixées le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana,* une des plus importantes est la continuation de la *Roma Sotterranea* commencée par Jean-Baptiste De Rossi. Cette publication, à vrai dire, risque de ne s'achever jamais, puisque de nouvelles découvertes viennent toujours s'ajouter aux précédentes, et que l'on ne sait si l'on pourra jamais dire qu'un cimitière romain a été exploré à fond. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas livrer ce qui est acquis, quitte à revenir plus tard sur ce qui se pourra encore acquérir.

Ainsi ont pensé les Directeurs de l'Institut et l'auteur du premier fascicule de la nouvelle série, consacré au cimetière de Commodilla ou des saints Félix et Adaucte, près de la voie d'Ostie (1). Ce cimetière, visité autrefois par Bosio, puis

(1) P. Bellarmino Bagatti O. F. M., *Il Cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adaucto presso la Via Ostiense. (Roma Sotterranea Cristiana* per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, I.) Città del Vaticano, 1936. Un volume in-folio, XI-175 pages, 135 figures, V planches.

par Boldetti, auxquels sont dues quelques indications sommaires, et depuis presque oublié, a été remis en honneur à la fin du siècle dernier, à la suite des études topographiques d'Armellini et de Stevenson et du remarquable travail du R. P. Delehaye sur les *Saints du Cimetière de Commodille* (1). Aussi la Commission d'Archéologie sacrée entreprit-elle, au cours des années 1903-1905, un déblaiement des galeries que des circonstances diverses (en particulier d'ordre financier) ne permirent pas de pousser jusqu'au bout.

Dès lors, jusqu'à la guerre, parut une longue suite de travaux fragmentaires, comptes rendus de fouilles, études sur les résultats acquis, où l'on relève les noms de tout ce que l'archéologie romaine présentait ou présente encore de plus illustre: Marucchi, Wilpert, Kanzler, Grisar, Bonavenia, Kirsch, Franchi de Cavalieri, Josi..... Plus récemment, des vues synthétiques ont été émises par Mgr Styger et Mgr Kirsch dans leurs travaux sur les Catacombes romaines. Mais une publication d'ensemble manquait. Et la voici.

Elle est faite avec le soin que l'on peut attendre des continuateurs de Rossi, avec le luxe auquel nous a habitués le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana*. La méthode est rigoureuse. Une première partie recueille tous les documents relatifs au cimetière d'abord, puis aux martyrs enterrés dans le cimetière, qui sont: Félix et Adaucte, Digna (?) et Mérita, Gaudentia (?) Némésius. (De ce dernier aucune trace n'a été retrouvée dans la catacombe et il pourrait s'agir du Némésius de la Voie Latine). D'autres martyrs anonymes (« aliorum trium »), nommés au *Martyrologium Hieronymianum*, on ne sait rien.

La seconde partie, de beaucoup la plus considérable, décrit le monument, ou du moins tout ce qui a été mis au jour du monument. On sait que ce cimetière est remarquable par un genre de sépultures dites « a pozzo » qui lui est propre: des cavités en forme de puits rectangulaires sont pratiquées, aux flancs desquelles les *loculi* sont superposés; puis la cavité elle-même est utilisée pour une série de tombes étagées. (Voir fig. 23, p. 34).

La partie la plus importante est la crypte où furent enterrés les martyrs Félix et Adaucte, plus tard agrandie et

(1) *Analecta Bollandiana*, t. XVI, 1897, p. 17-43.

transformée en une « basilichetta », où les traces de la dévotion des pélerins sont encore visibles dans de nombreux graffites et en des peintures qui peuvent compter parmi les meilleures de ce deuxième âge des catacombes, je veux dire de celui où elles ne servent plus comme cimetières, mais comme lieux de culte en l'honneur des martyrs. Pour l'époque antérieure, les monuments de la peinture sont inexistants, car le cimetière se compose surtout de sépultures modestes. A retenir, p. 133, fig. 126, le curieux graffite (sans aucune prétention artistique) qui montre un *fossor*, sa lampe à la main, ayant à ses pieds un mort enveloppé et ligoté dans son suaire.

Le cimetière paraît avoir servi principalement aux fidèles de l'Aventin, parmi lesquels figuraient bon nombre d'Africains. Voir aussi, p. 95, l'épitaphe d'un égyptien reconnaissable à son nom, Amon, et à la date « 21 méchir » exprimée « à l'alexandrine ».

Rejetant comme douteux quelques témoignages épigraphiques en faveur du IIe ou du IIIe siècle, l'auteur estime que la partie centrale du cimetière remonterait à la fin du IIIe siècle ou au début du IVe. Il se serait développé surtout — du moins quant aux galeries actuellement explorées — dans la seconde moitié du IVe siècle. Et les inscriptions datées font penser qu'il a continué d'être employé pendant toute la première moitié du Ve — ce qui contredit la date de 410 donnée parfois comme terme de l'usage des cimetières souterrains.

Tel qu'il se présente, le cimetière paraît composé par la réunion de plusieurs régions, distinctes à l'origine. Mais il faudrait pour en fixer l'histoire avec certitude achever les déblaiements commencés. C'est le vœu que forme l'auteur en terminant. Et nous nous y associons (1).

(1) Parmi les nombreuses photographies d'inscriptions, on en trouve encore qui présentent le défaut contre lequel nous nous sommes élevé dans notre dernier bulletin (*O. C. P.*, t. III, 1937 p. 621). Regardez, par exemple, l'inscription de la fig. 3, p. 6. Elle a l'air d'être en relief, et pourtant elle est certainement gravée (et ce n'est pas la photographie d'un estampage qu'on nous présente). Retournez le livre, c'est-à-dire mettez l'image dans le sens même où l'objet a été photographié, tête en bas, et le creux des lettres apparaîtra! Ici l'erreur est due surtout aux nombreux traits horizontaux dont le texte est chargé et qui changent d'aspect suivant qu'ils sont éclairés par en haut ou par en bas. Voir aussi fig. 56, 57 et d'autres.

***

D'un second volume de la même série, on ne nous donne encore que le commencement. Il est consacré au très important et désormais célèbre monument qu'est la *Memoria apostolorum,* à l'église de Saint-Sébastien, sur la Voie Appienne ([1]). Quiconque, dans ces vingt dernières années, a visité la vieille basilique a pu voir de ses yeux, sur les murs de ce qu'on appelle la *Triclia,* la preuve manifeste, en une multitude de graffites, d'un culte aux apôtres Pierre et Paul, célébré en ce lieu dès avant la paix de l'Église. Il est inutile de rappeler les discussions soulevées autour de l'origine et des causes de ce culte. Elles ne sont, du reste, pas touchées dans le présent fascicule qui, dû à un architecte, est un simple, mais très objectif exposé de l'état des lieux, accompagné d'une étude d'architecture ([2]). Dans un avertissement préliminaire, nous avons le plaisir d'apprendre que la seconde partie, qui comprendra l'étude archéologique du monument, est réservée au professeur Iosi: cela nous promet un travail bien et rapidement fait.

Le présent fascicule s'applique à débrouiller l'écheveau extraordinairement compliqué des constructions de caractères divers qui se sont succédé dans l'étroit espace fouillé depuis 1915-1919. Elles sont relevées, étudiées en elles-mêmes et dans leur rapport avec les constructions voisines, d'une façon qui, certes, ne laisse rien à désirer. Par là l'auteur, corrigeant quelquefois ses devanciers, arrive presque toujours à déterminer les relations mutuelles et l'ordre de succession de ces restes de constructions, dont une grande partie ne subsistent que sur une faible hauteur au-dessus des fondations. Une telle étude est la base nécessaire de l'interprétation archéologique que nous attendons de M. Iosi. Mais je ne sais si, pour bien des lecteurs non familiarisés avec les lieux, le livre ne paraîtra pas d'une austérité quelque peu rebutante. Même à qui con-

([1]) Sur ce monument, on trouvera les données essentielles résumées dans notre volume *La Voix des Monuments,* 1930, p. 57-64.

([2]) Adriano Prandi, *La Memoria Apostolorum in Catacumbas.* Libro primo: *Illustrazione del rilievo e studio architettonico del complesso monumentale.* (*Roma Sotterranea cristiana* per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, II). Città del Vaticano, 1936. Un volume in-folio, XVI-63 pages, 23, figures, XI planches sur dépliants.

naît le monument, la description et la discussion n'est pas toujours facile à suivre, tant elle est conduite de manière technique. Puis l'auteur — sans doute, pour alléger son volume — a le tort de supposer connus du lecteur beaucoup de résultats acquis par ses devanciers. Pour aborder son travail avec fruit, il faut une étude préliminaire que plusieurs n'auront pas le temps ou le goût d'entreprendre. N'oublions pas, compagnons archéologues, qu'il nous convient d'écrire non pour un petit nombre de spécialistes qui savent déjà, mais pour tout honnête homme qui désire savoir ([1]).



Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'ancienne architecture chrétienne — et spécialement de la romaine — salueront avec joie le commencement de la publication monumentale de M. Richard Krautheimer ([2]); et ils en sauront gré au *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana* ,qui ajoute cette charge nouvelle à celles — déjà très pesantes — que constituent les autres séries de ses publications. C'est à juste titre, assurément, que le volume est dédié à Mgr Kirsch, directeur de l'Institut et animateur de la magnifique activité scientifique dont cette maison est le foyer.

Comme le remarque l'auteur en sa préface, Rome, malgré ses immenses richesses archéologiques — et peut-être à cause de leur masse même — se trouve moins favorisée que d'autres parties de l'ancien monde chrétien. Tandis que nous avons des travaux d'ensemble et d'excellentes synthèses sur des groupes de monuments comme ceux de la Syrie ou de Constantinople, un tel ouvrage nous manque pour Rome. Les livres, qui ont

([1]) Un détail: les figures dans le texte ne portent d'autres légendes que leurs numéros. De brèves légendes explicatives — au moins l'indication du sujet — permettraient de se rendre compte rapidement d'une bonne partie du contenu du livre et des arguments de l'auteur, sans être obligé de le lire ligne à ligne en se prenant la tête à deux mains.

([2]) Richard Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le Basiliche Cristiane Antiche di Roma (Sec. IV-IX).* (*Monumenti di Antichità Cristiana,* pubblicati dal Pontificio Istituto di Archeologia cristiana. IIa Serie, II). Vol. I, fasc. I. Città del Vaticano, 1937. En portefeuille in-folio, XIX-64 pages, 17 figures, X planches doubles. Concurremment paraît une édition anglaise.

rendu et rendront encore tant de services, d'Armellini et d'Hülsen, ne sauraient être invoqués ici. Car, bien que plus riches, à certains égards, que celui de M. Krautheimer, ils sont conçus de toute autre façon. Ce sont des études d'histoire, non d'architecture. Elles ne s'accompagnent d'aucune représentation graphique.

Sans doute, nous possédons, sur beaucoup de monuments romains, considérés du point de vue architectural, de nombreux et très bons travaux, quelques-uns tout récents: monographies, comme celles des abbés Vielliard ou Junyent sur Saint-Martin-aux-Monts ou Saint-Clément; études de détail comme on en trouve chaque année dans la *Rivista di Archeologia cristiana* et en d'autres recueils. Et il n'est que juste d'observer ici que la plupart sortent de ce beau centre d'études, établi auprès de Sainte-Marie-Majeure par la munificence de S. S. le Pape Pie XI, qui réunit dans les mêmes murs le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana*, la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia* et la *Pontifica Commissione di Archeologia sacra*. Mais l'abondance des publications, leur dispersion, leur caractère parfois fragmentaire ou leur tournure technique, les rendent peu accessibles à beaucoup de lecteurs. Qui, par exemple, s'il n'a suivi de près les discussions récentes, sait exactement où en est la question de Saint-Laurent-hors-les murs? On ne peut donc trop louer l'auteur courageux qui, sur les plus anciennes églises de Rome, entreprend de nous donner, dans un ouvrage maniable, l'ensemble des résultats acquis à ce jour. Non qu'il prétende faire œuvre définitive. Il reconnaît que bien des points de détail sont encore à éclaircir, et parfois les solutions qu'il propose sont données comme des hypothèses. Mais c'est déjà beaucoup que d'avoir aisément sous la main — et sous les yeux, grâce à l'excellente illustration du volume — toutes les données essentielles d'un problème intéressant entre tous, celui de la formation et de l'évolution de l'ancienne architecture chrétienne, à Rome. Souhaitons, et s'il le faut, permettons-nous de donner le conseil tant à l'auteur qu'à l'Institut, éditeur de l'ouvrage, que la publication en soit menée rondement: il restera comme un témoin de l'état de nos connaissances à un moment précis de l'histoire. S'il traîne, au contraire, les premiers fascicules risquent d'être périmés quand paraîtront les derniers.

Le titre du livre en fait suffisamment connaître l'objet. Notons toutefois que le mot de « basiliques » doit être pris dans un sens large: il s'agit des anciens lieux de culte, c'est-à-dire des églises urbaines ou cimétériales comprises dans l'enceinte de Rome et dans sa banlieue immédiate, qui furent élevées du IV[e] au milieu du IX[e] siècle (pontificat de Léon IV). L'auteur exclut les mausolées transformés plus tard en églises (parmi lesquels il compte Sainte-Constance), ou les édifices païens dont on aurait fait des églises sans les modifier. De tels monuments, en effet, ne sauraient être invoqués comme des témoins de l'architecture chrétienne. Il exclut de même ceux dont la fondation remonte à l'époque envisagée, mais qui ne peuvent être actuellement restitués dans leur état primitif. En somme, il s'attache aux églises dont les fouilles récentes, les descriptions, dessins et plans anciens permettent de rétablir, avec une précision plus ou moins grande, la forme primitive et les transformations successives. Aux autres, lorsque leur antiquité ou leur importance le justifie, il consacre de brèves notices imprimées en caractères plus fins et sans relevés sur planches hors texte.

Les monuments, pour la commodité de la recherche, sont rangés par ordre alphabétique. Une table en tête du fascicule nous apprend que le premier volume comprendra les lettres de A à G. (On annonce trois volumes descriptifs et un quatrième groupera les conclusions d'ensemble). Le premier fascicule va jusqu'à Sant'Andrea in Catabarbara. Les églises proprement étudiées sont: Santa Agata dei Goti, Santa Agnese fuori le mura (dont la fondation, entre 337 et 349, doit être attribuée au règne de Constantin II, non de Constantin le Grand, en dépit du témoignage du *Liber Pontificalis*), Santa Anastasia (qui aurait été à l'origine une église cruciforme) [1].

Pour chacune des études le plan est le même: d'abord une bibliographie très complète, énumérant dans l'ordre chronologique toutes les descriptions et études dont le monument a été l'objet, les anciens plans et dessins, publiés ou inédits;

[1] Au sujet de ce plan l'auteur parle d'une influence de l'Asie Mineure. En effet, le témoignage de Saint Grégoire de Nysse l'y montre connu dès le IV[e] siècle. Mais les exemples cités, p. 62, n. 2, sont très postérieurs et l'on n'en peut tirer aucune conclusion pour un édifice romain de la seconde moitié du IV[e] siècle.

puis série, également chronologique, des témoignages directs: inscriptions, mentions dans le *Liber Pontificalis,* les anciens itinéraires, les documents d'archives, etc..... Enfin, l'étude du monument, réduite à l'essentiel, d'après les témoignages, les fouilles récentes, l'examen personnel et parfois les sondages de l'auteur. Cette partie est accompagnée d'une abondante illustration dans le texte (photographies de l'état actuel, reproductions d'anciens dessins, pour la plupart inédits) et de relevés sur planches hors texte, toutes, dans ce fascicule, de format double. Pour les vastes basiliques qui viendront plus tard, elles devront être encore de plus grande taille, car l'auteur a pris très judicieusement le parti de s'en tenir à une échelle unique: 1/200, ce qui permet de se rendre compte du premier coup d'œil, de l'importance respective des monuments. Il s'excuse, dans sa préface, de quelques faiblesses et d'une certaine inégalité dans l'exécution des planches et promet de les éviter aux fascicules suivants. A vrai dire, nous ne les avons guère aperçues.

Il s'excuse aussi de n'avoir pu, en raison de la distance (il habite l'Amérique), revoir lui-même toutes les épreuves. C'est à quoi sont dues de menues distractions, comme celle qui, p. 12, n. 1, fait donner aux colonnes de Sainte-Agathe-des-Goths une hauteur de 6 pieds byzantins, au lieu de 12. (A retenir, dans ce monument de la seconde moitié du Ve siècle, comme dans l'actuelle Sainte-Agnès, datant d'Honorius I, 625-638, l'emploi du pied byzantin, non du pied romain. — A Sainte-Agathe, d'autres traits rappellent Ravenne et l'Orient).

Le fascicule s'arrête sur la notice (inachevée) de Sant'Andrea in Catabarbara, cette mystérieuse église, récemment retrouvée, que le pape Simplicius (468-483) consacra dans l'ancienne basilique de Junius Bassus. A ce propos, il ne sera peut-être pas inutile de rectifier certaines affirmations erronées qui se sont fait jour, on ne sait comment, et risquent d'être définitivement accréditées, car après avoir paru dans une savante étude publiée par la *Rivista di Archeologia cristiana,* en 1932, elles sont reprises dans le présent ouvrage (1).

(1) Je néglige la légère confusion qui fait dire à l'auteur (p. 64) que les restes de l'église furent découverts en 1930 et que « finalmente queste ultime

On a dit que les anciens murs de l'église de Saint-André, incorporés dans une reconstruction de l'aile nord de l'hôpital de Saint-Antoine, n'auraient été conservés que jusqu'à une hauteur de 1 m. 50 environ, sauf sur le côté sud où ils dépassaient un peu 8 mètres. Ceci est vrai si l'on parle du moment où furent officiellement reconnus — si l'on peut s'exprimer de la sorte — les vestiges de l'édifice; mais ce n'est pas exact à proprement parler. La vérité est que, jusqu'en 1929, les quatre murs de l'*aula,* et ceux du narthex, sont demeurés intacts, dans toute leur hauteur. Seule l'abside avait été détruite jusqu'à ce niveau de 1 m. 50.

On sait que l'église de Saint-André, bien que ruinée, était encore debout avec une partie de ses marbres et de ses mosaïques, vers la fin du XVII[e] siècle ([1]), et le témoignage de Mellini (v. 1650) la montre très exactement, se présentant de flanc, au fond de la cour du couvent de Saint-Antoine ([2]). Elle dut disparaître dans la restauration de 1713 ([3]) qui donna à la cour du couvent — l'actuel jardin du *Pontificio Istituto Orientale* — le cadre architectural qu'il a encore aujoud'hui ([4]). Cest

tracerie furono completamente demolite nel 1932 ». La découverte et la démolition furent comme on le verra, simultanées — et datent de 1929, et la démolition n'a pas été absolument complète.

([1]) Voir la description de Saint-Antoine par Bruzio, publiée par le R. P. Wand dan la *Riv. di Arch. crist.*, X, 1933, p. 74 sq (surtout 85-86). La rédaction italienne de Bruzio date de 1666 ou 1667. Dans les rédactions latines, qui sont postérieures, on trouve le même témoignage, mais il apparaît que la destruction du décor allait s'accentuant rapidement (*ibid.*, p. 86, n. 2). Plus tard, en 1690, Ciampini parle encore de la basilique, comme d'un monument subsistant, mais on voit qu'une partie de son décor était transportée dans les palais romains (*Vetera monimenta,* chap. VII).

([2]) Voir ce témoignage cité par le Prof. Lugli, *Riv. di Arch. crist.* IX, 1932, p. 228. Mellini dit l'église « tournée au nord », ce qui doit s'entendre de la façade, et n'est pas exact, car l'orientation était au sud-est. Suivant l'usage, nous désignons les différentes parois comme si l'orientation était normale. Pour nous, comme pour Ciampini, le côté sud est celui que Mellini appelle le côté ouest.

([3]) Cette restauration est attestée par une inscription autrefois conservée au couvent de Saint-Antoine: *Nosocomium sublevandis igne sacro ardentibus erectum vetustate pene collapsum canonici regulares S. Antonii Vienn. restituere anno Dni MDCCXIII.* (Cf Wand, *ibid,* p. 101).

([4]) Ceci se reconnaît parfaitement sur le plan de Rome de Nolli (1748) où la cour du couvent a exactement la forme que nous lui avons connue lorsque

alors assurément que l'ancien édifice fut non pas démoli, comme l'écrit M. Krautheimer, mais utilisé et adapté. Seule l'abside, dont la conque était tombée en 1686 (¹), paraît avoir été détruite: toute le reste fut conservé. Mais la grande salle rectangulaire fut divisée en trois parties, à peu près égales, par deux murs parallèles aux côtés est et ouest. La hauteur donna, outre des caves, un rez-de-chaussée et deux étages. Pour desservir toutes ces pièces, le long du côté sud, on plaqua un bâtiment qui comportait au rez-de-chaussée une aile de cloître à cinq arcades, et aux étages deux larges corridors. Les douze pièces obtenues dans l'intérieur de l'*aula* étaient voûtées en berceau au sous-sol et au rez-de-chaussée, plafonnées aux deux étages. Le narthex, flanqué d'une abside à chacune de ses extrémités, fut surélevé au niveau de l'*aula*, mais la forme en était conservée. Plus tard, à une date récente, un escalier, que nous avons connu, d'apparence toute moderne, fut établi à l'extrémité orientale de la basilique, et posé en partie sur l'ancienne abside (²).

Quand, à la fin de 1928, l'Institut Pontifical Oriental, qui occupait depuis deux ans la majeure partie des bâtiments de Saint-Antoine, entreprit la construction de sa bibliothèque sur l'emplacement de l'aile nord du couvent, celle-ci dut être entiè-

---

l'Institut Oriental a pris possession des bâtimenis en 1926. On peut suivre les transformations des lieux dans la série des anciens plans de Rome publiès par S. E. le Cardinal Ehrle. Dans le plan de Falda (1676) et dans celui de Tempesta (1593), les bâtiments du couvent forment déjà un rectangle à gauche de l'église de Saint-Antoine, mais ils apparaissant moins élevés, et l'ancienne église de Saint-André en constitue l'aile nord. Dan les plans plus anciens: Du Pérac Lafréry (1577), Buffalini (1551), l'église est complètement isolée des bâtiments, lesquels s'étendent sur ce qui est aujourd'hui la partie antérieure et une portion du jardin de l'Institut Oriental.

(¹) Ciampini, *Vetera monimenta*, T. I. 1690, p. 247.

(²) Les traces de cet escalier se voient sur les photographies publiées dans *Riv. di Arch. crist.*, 1932, p. 231 (à gauche) et p. 233 (au milieu). Destiné à faciliter l'accès aux étages de cette aile, il paraît avoir été construit quand, après 1870, le couvent fut transformé en hôpital militaire. Les grandes salles établies à chacun des étages dans la basilique étaient tout à fait propres à cette destination. Trois étages de salles, de dimensions presque pareilles, furent construits au nord de l'escalier: leur extrémité débordait l'alignement du côté nord de l'ancienne basilique. (Dans le plan de 1748, l'emplacement de ces dernières salles et de l'escalier est vide; il y avait là un passage pour aller de la cour aux jardins, derrière le couvent).

rement démolie [1]. C'est alors (décembre 1928 et janvier 1929) que les démolisseurs — sans le savoir, sans doute — renversèrent les murs jadis élevés par Junius Bassus. Aucune hésitation n'est possible à cet égard. Ils s'étonnaient que les murs de refend, de construction médiocre et presque sans fondations, ne fussent pas liés aux murs latéraux, plus minces, mais extrêmement robustes et solidement fondés. Dans ces derniers murs, qu'ils avaient grand peine à démolir, et que nous voyions tomber par larges blocs, ils retrouvaient, sans les reconnaître, les arcades des amples fenêtres, partiellement murées, auxquelles avaient été substituées des ouvertures plus petites [2]. Bien plus, dans le mur est, apparut entièrement conservé le grand arc de l'abside qui avait été aveuglé en 1713. Quelque part même vint au jour un reste de peinture, figure de saint isolé, datant du moyen âge, qui fut détruite. Le travail se poursuivit ainsi jusqu'au moment où, presque tous les murs étant démolis jusqu'au niveau du sol ancien, apparut la base de l'antique abside. Alors seulement fut reconnue la basilique de Junius Bassus, avis en fut donné (le 2 février 1929)

[1] La première tuile de la toiture fut enlevée le 9 septembre 1928. On hésitait encore sur le parti à prendre : démolition complète, ou utilisation partielle des murs existants ; mais on était, en toute hypothèse, obligé de porter le nouveau bâtiment à l'alignement de la rue Napoléon III, car, avant les accords du Latran, l' Institut Oriental était soumis aux exigences du plan régulateur de la Ville de Rome. Or le mur de la basilique de Junius Bassus, n'étant pas exactement parallèle à la rue, se trouvait en retrait, à une extrémité, de 7 m. 10, à l'autre, de 8 m. 20; le bâtiment adventice ajouté à l'est, formait un décrochement de 6 mètres. et lui-même n'arrivait pas jusqu'à la rue. D'où, grande difficulté à tirer parti d'un ensemble si peu régulier. Un plan fut néanmoins proposé qui prêtait à de nombreuses objections. Mais lorsque des sondages eurent révélé, dans les murs et dans les fondations, les manques d'homogénéité et de liaison que nous allons signaler, il fut décidé d'abattre toute l'aile de l'ancien couvent et l'on adopta le plan simple et clair qui est celui de l'actuelle bibliothèque de l' Institut Oriental. Cette décision fut prise le 6 novembres 1928.

[2] Au nord, une fenêtre rectangulaire pour chaque salle, répondant, à l'étage supérieur, à chacune des grandes baies de la basilique. (Aux étages inférieurs, elles avaient été percées dans le mur plein.) Sur le côté sud, dont les baies avaient été bouchées depuis longtemps (Ciampini, *Vetera monimenta*, T. I, p. 63), le mur était littéralement criblé d'ouvertures : une porte, quelquefois deux, pour chaque salle, donnant dans le cloître ou les corridors adventices, et plusieurs d'entre elles étaient surmontées d'œils de bœuf (voir *Riv. di Arch. crist.*, 1932, p. 231, fig. 2).

au Directeur de l'Institut d'Archéologie chrétienne, notre voisin, et le bruit de la découverte se répandit (1). L'état de la ruine était à ce moment tel qu'il a été décrit dans la *Rivista di Archeologia cristiana* (IX, 1932, p. 228-241); mais quelques semaines auparavant, il était tout autre.

Ce que nous avons dit des murs de l'*aula*, et nous attestons l'avoir vu de nos yeux, convaincra le lecteur. Pour le narthex, la certitude n'est pas moindre. Au sous-sol, il se dessinait très nettement avec ses absides, aux extrémités nord et sud. La conque de l'abside sud était même conservée et, complétée, elle formait la voûte d'une salle circulaire au rez-de-chaussée du couvent. De l'abside nord, la conque n'était pas apparue, mais les murs surélevés avaient conservé leur forme primitive, car, aux étages, une pièce ronde lui correspondait (2).

L'édifice apparaissait exactement tel qu'il nous est connu par les decriptions et les relevés de Sangallo et de Ciampini. On peut comparer, par exemple, le plan de Ciampini reproduit par M. Krautheimer, p. 64, à celui de M. Lugli (*Riv. di Arch. crist.*, 1932, p. 230, fig. 1): on verra qu'ils concordent sauf en quelques détails (surtout dans les entrées du narthex). Les dimensions de l'*aula* données par M. Krautheimer, d'après Sangallo (18 m. 30 × 14 m. 25), ne sont pas tout à fait exactes. Les relevés d'architecte faits pour établir les plans de notre bibliothèque, donnent les chiffres: 18 m. 20 × 13 m. 30, dimensions confirmées par le plan de M. Lugli (3). Il semble qu'on

(1) Une communication fut faite à ce sujet à la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia* le 28 février 1929 par MM. Ashby et Lugli (V. *Rendiconti*, t. IV, 1930, p. 30, où il est dit que les murs de l'ancienne basilique étaient conservés jusqu'à une hauteur de 2 à 6 mètres — chiffres moins exacts que ceux qui sont indiqués plus haut).

(2) Quand nous entrâmes dans le bâtiment, cette pièce était, au premier étage, un lavabo pour l'usage des élèves d'un établissement scolaire qui nous avait immédiatement précédés (après que l'hôpital militaire eut été transféré au Célius). Au-dessus, elle avait une destination indéterminée. Nous pensons qu'il y eut là autrefois un escalier tournant, ce qui expliquerait la destruction de la conque de l'abside au rez-de-chaussée. Cet escalier aurait été supprimé quand fut construit celui de l'extrémité est.

(3) V. *Riv. di Arch. crist.*, 1932, p. 230, fig. 1. Ce plan est dépourvu d'échelle, mais le rapport entre la longueur et la largeur y est très sensiblement le même que chez nous. Autant qu'on le peut calculer sur une image

puisse les adopter. Pour le narthex, ces mêmes relevés donnent, en dehors des absides, une largeur de 5 m. 35 [1].

Il est fâcheux qu'avant de les démolir aucun dessin n'ait été fait des parois extérieures, ce qui eût permis de lever la légère incertitude qui demeure sur la hauteur totale de la basilique. Mais le mal est actuellement sans remède.

Toutefois les anciens murs n'ont pas été totalement détruits. La bibliothèque actuelle, bordant la rue Napoléon III, et moins large d'un peu moins d'un mètre que la vieille basilique, n'en occupe pas exactement la place. Entre son mur sud et le jardin de l'Institut Oriental, une petite courette, en contre-bas, correspond à une partie de la basilique, et la paroi sud de celle-ci a été conservée sur une hauteur de 4 mètres pour servir de mur de soutènement au terre-plein du jardin. Sans ouvertures, sans ornements, couvert d'un revêtement moderne qui le régularise, rien ne révèle ce qu'il a été. C'est pourtant là tout ce qui reste de l'ancienne construction de Junius Bassus.

***

Dans la collection des *Studi di Antichità cristiana* publiés par l'Institut d'Archéologie chrétienne, un treizième volume s'est ajouté à la riche série recensée en nos précédents bulletins. Thèse de doctorat non moins remarquable que celles dont nous avons eu parfois à parler. De tels travaux donnent une haute idée de l'enseignement de cet Institut, en même temps que des qualités d'esprit et du labeur personnel des étudiants qui le fréquentent.

C'est un gros volume que nous offre M. F. Van Der Meer [2]. La matière en est immense, peut-être même trop vaste pour

fort réduite, si on suppose dans ce plan une longueur de 18 m. 20, on trouve une largeur de 13 m. 50. Il semble donc certain que la largeur indiquée par M. Krautheimer est exagérée.

(1) Dans le plan, de M. Lugli, la largeur serait : 5 m. 40. Pour les absides, un peu plus étroites que le narthex, il spécifie (p. 237) que le diamètre est de 5 m. 10.

(2) F. Van der Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien. Étude sur les origines d'une iconographie spéciale du Christ.* (*Studi di Antichità cristiana* pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, XIII.) Città del Vaticano, 1938. Un vol. in-8°, 546 pages, 99 figures.

un travail de ce genre; et des lecteurs penseront qu'on aurait pu la restreindre en éliminant certains points secondaires qui sont indiqués plutôt que développés.

Il s'agit, non de l'illustration de l'apocalypse toute entière — sujet d'une ampleur décourageante, — mais des théophanies que ce livre présente à nos regards étonnés. C'est du moins ce que manifestent le titre de la thèse et sa préface. Mais au fond je ne sais si le choix de l'auteur n'a pas été guidé par une autre préoccupation: montrer dans les apocalypses illustrées du moyen âge un reflet des grandes œuvres de l'art paléochrétien du IVe au VIe ou VIIe siècle. Il se trouve que les deux critères mènent au même résultat; et de ce fait plusieurs raisons peuvent être données que l'auteur analyse très finement, notamment dans ses pages de conclusions, mais qu'il serait trop long d'exposer ici.

L'ouvrage comprend deux parties principales: les théophanies voilées, sous la forme de l'Agneau; la théophanie sans voiles, celle du Fils de l'homme, soit qu'il vienne sur les nuées, soit qu'il paraisse entre les candélabres, soit qu'il siège sur le trône. A quoi s'ajoute, dans chacune de ces parties, ou à la suite, dans un dernier et bref chapitre, un certain nombre de traits moins importants que nous omettons. Chacun des thèmes principaux se subdivise: l'Agneau sur la montagne, le noces de l'Agneau, la cité de l'Agneau; l'adoration et la « majesté de l'Agneau », l'Agneau victime. La seconde partie est encore plus complexe, et il est impossible d'en indiquer en peu de mots le contenu.

On devine ce qu'il y a de richesses ramassées dans ce livre, et placées sous nos yeux dans une excellente illustration. Ce qui se rapporte à l'art antique est en général connu; mais l'auteur met de l'ordre dans une matière souvent présentée jusqu'ici un peu pêle-mêle, et il marque des distinctions qui échapperaient à un regard moins attentif. Ce qu'il nous dit et ce qu'il nous montre, en ses images, des apocalypses du moyen âge est beaucoup plus neuf, et cette partie du livre apportera plus d'une révélation à bien des lecteurs. Ils y trouveront nombre de faits ignorés; et, sur les relations qui existent entre cette illustration et l'iconographie antique, beaucoup d'observations justes, encore que parfois l'auteur se laisse un peu entraîner par les exigences du système qu'il a conçu.

Il note, par exemple, du point de vue stylistique, la différence entre l'Agneau paléochrétien qui ne connaît ni les sept cornes, ni les sept yeux, ni les gestes forcés incompatibles avec sa condition — pourrait-on dire — de quadrupède, et certains Agneaux, quasi monstrueux, des apocalypses du moyen âge. Et, à ce propos, il observe justement combien les influences hellénistiques sont demeurées vivaces dans l'art chrétien, même après qu'il se fut engagé, en des voies nouvelles, à la poursuite d'un idéal où primait la recherche de l'expression. Mais il y a, entre les deux séries de monuments, une différence plus profonde, qui peut-être interdirait de les réunir dans une série unique, comme nous le voyons faire en ce livre. Il est noté quelque part, avec raison, que les éléments apocalyptiques introduits dans les décorations monumentales, ne sont pas empruntés directement au livre johannique, mais indirectement, à travers la liturgie. Et cela explique pourquoi ces images répondent rarement à un texte précis et unique. A côté des traits qui viennent de l'Apocalypse, d'autres sont inspirés d'Ézéchiel ou de Daniel. Il y a aussi des contaminations de plusieurs passages d'un même livre. Et tout cela, parce que le langage liturgique, procédant souvent par allusions plutôt que par citations, produit nécessairement de telles contaminations. L'illustration d'un manuscrit au contraire se fait de toute autre façon ; elle est obligée de se tenir près du texte et elle rendra, comme elle pourra, certains détails peu accessibles à notre imagination, que les textes liturgiques, en raison de leur caractère même, ont laissé tomber. Voilà pourquoi on pourrait soutenir que la « théophanie du Trisagios » n'est pas à proprement parler une « théophanie de l'Apocalypse ».

Cette réunion, dans un même livre, d'objets, en somme différents, la manière dont ils sont constamment entremêlés produit parfois un peu de confusion. Il y en a aussi du fait du double point de vue de l'auteur : iconographique et stylistique. Les deux ordres de considérations, qui pourraient faire l'objet de deux études distinctes, sont tantôt séparés, tantôt abordés ensemble. Enfin un peu d'inexpérience dans l'art de distribuer la matière, et d'en faire saisir l'ordonnance (1),

(1) Ainsi l'Introduction, presque tout entière consacrée aux Apocalypses illustrées du moyen âge, fait croire que c'est là l'objet principal du livre.

empêcheront peut-être de tirer de ce livre tout le fruit qu'on en pourrait attendre. Mais qui le lira avec attention y recueillera une multitude de faits et d'observations justes.

Notons, par exemple, que l'auteur explique fort bien (p. 223 sq.) comment, au sujet des quatre Animaux (il dit, d'un mot plus noble, « les Vivants »), la théologie byzantine a pu délaisser l'application aux quatre évangiles, qu'elle lisait pourtant chez saint Irénée et saint Épiphane, mais comment, malgré cela, cette application se retrouve dans l'art monastique et populaire d'Orient. Il est piquant de le voir invoquer (p. 271) en faveur de cette exégèse la fameuse inscription lydienne que d'autres ont utilisée dans un sens tout contraire. Qu'il me permette cependant de croire que, dans les absides cappadociennes, la présence des quatre participes empruntés au Trisagios (1) ne suffit pas à muer les Vivants en simples puissances spirituelles, car le livre qu'ils tiennent prouve à l'évidence, comme il est dit à plusieurs reprises, que le peintre n'oubliait pas le symbolisme consacré par Épiphane et Irénée.

La langue est presque partout d'une correction, parfois d'une élégance qui surprend sous la plume d'un étranger. Cependant quelques négligences ont échappé, çà et là, à l'attention de l'auteur ou du réviseur (2). Et l'on ne voit pas

Aussitôt après, nous sommes transportés en plein art paléochrétien et l'attention est vivement attirée de ce côté. Plus loin, quand il s'agit de la « Majesté » au moyen âge, l'art monumental interfère à son tour. Si bien que, dans l'ensemble du livre, l'illustration des apocalypses passe au second plan. — Il y a quelques inexpériences dans la présentation matérielle. Plusieurs fois nous avons été surpris par un renvoi à un certain Ézéchiel, que nous ne comprenions pas. L'explication nous a été enfin donnée dans une note de la page 268: il s'agit d'un ouvrage de Neuss, *Das Buch Ezechiel*. Il y a bien quelque part, à la suite de l'index bibliographique, une liste des sigles, mais comme elle n'est pas portée dans la table des matières, nous n'avions pas songé à y recourir. Les tables qui terminent le volume, fort complètes et bien dressées, auraient gagné à être imprimées en un caractère plus différent de celui du texte, et l'index analytique sur deux colonnes : question d'économie, d'élégance, mais aussi de clarté.

(1) P. 275, les noms ne sont pas lus correctement, comme on peut le voir dans nos *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, 2, p. 223; II, 1, p. 82.

(2) « Vieux-Saint-Pierre » pour dire: l'ancienne basilique de Saint-Pierre, sonne mal. De bons auteurs ont écrit, en français : Étimasie; mais on préfère aujourd'hui avec raison l'orthographe plus correcte : Hétimasie. L'auteur

avec plaisir certaines expressions traduites trop servilement de ce qui semble être la langue de la critique d'art allemande.

***

Voir une collection officielle consacrée à l'iconographie des princes italiens inclure l'iconographie des papes, et voir cette partie s'ouvrir par un volume sur saint Pierre, c'est un signe des temps. La chose, assurément, n'eût pas été possible il y a seulement trois lustres... C'est au professeur Carlo Cecchelli, de l'Université de Rome, que nous devons ce premier volume magnifiquement édité par l'*Istituto Grafico Tiberino* pour la *Giunta Centrale per gli Studi Storici* (1). Il recueille et reproduit en grande partie tous les anciens monuments représentant les apôtres Pierre et Paul. (Il est clair que pour les séries nombreuses comme celles des verres dorés ou des sarcophages, il se borne à un choix.) Malgré l'anomalie de quelques figures imberbes — qui s'explique, d'ailleurs, — il conclut à l'existence d'un type ancien, de caractère historique, dont l'origine doit être cherchée à Rome.

Il a bien fait de ne pas multiplier les images de saint Pierre en « pastor bonus », et de laisser à certains criophores leur caractère profane. Mais il a raison, par contre, de reconnaître l'apôtre dans la belle et grave figure de l'hypogée des Aurelii; et il a été bien inspiré d'en mettre au frontispice de son livre une bonne reproduction en couleurs, d'après l'aquarelle d'O. Ferretti.

Nous ne savons pourquoi il exclut (p. 52) comme « molto rifatte » les figures de Pierre et Paul dans l'abside de Sainte Pudentienne. Si, en effet, le groupe des apôtres est en grande partie restauré, ces deux têtes sont anciennes (2).

---

hésite entre les deux expressions: « de l'onzième » (archaïque) et « du onzième » (moderne). « L'hardiesse » est une incorrection. Il y en a d'autres dans l'emploi des subjonctifs.

(1) Carlo Cecchelli, *San Pietro.* (Giunta Centrale per gli Studi Storici. — *Iconografia dei Papi*, I.) Roma, Istituto Grafico Tiberino, s. d. Un volume, grand in-4°, 76 pages, nombreuses figures dans le texte, XII planches hors texte.

(2) Plusieurs fois dans le texte, et dans la légende de la figure (p. 21), l'auteur semble dire qu'à la fameuse statue d'Hippolyte, seule la tête est

L'auteur touche naturellement la question de la fameuse statue de bronze du Vatican. Contre la majorité — croyons-nous — des critiques modernes, il la date du V[e] siècle. Il ne fait d'ailleurs que reproduire les arguments du P. Grisar qui ne sont pas tous très convaincants. Le problème n'est pas encore résolu et, à notre avis, la discussion reste ouverte.

2. — L'art chrétien d'Orient. Théories de M. Strzygowski. Ivoires. Miniatures.

Si nous rendons compte maintenant seulement de l'*Ancien art chrétien de Syrie*, un livre annoncé il y a une dizaine d'années, paru en 1396, c'est que nous l'avons reçu depuis peu (1). Que l'on veuille bien excuser ce retard. Les deux auteurs dont les noms sont inscrits au titre de l'ouvrage n'ont pas besoin d'être présentés au lecteur. Peut-être aussi devinera-t-on pourquoi M. Millet, offrant au public français, en français, un travail de M. Strzygowski, a cru bon de le faire précéder d'une étude où serait exposé l'ensemble des théories de l'illustre professeur de Vienne et résumé le présent livre. Le lecteur a ainsi un fil conducteur qui le guidera parmi les détours d'une pensée fougueuse, puissante incontestablement, mais pas toujours ordonnée, et quelquefois difficile à suivre. Au surplus, les renvois fréquents que fait M. Strzygowski à ses ouvrages antérieurs (sans donner, d'ailleurs, de références précises) et les allusions à ses théories, supposées connues, rendaient en quelque sorte nécessaire cet exposé préalable. C'est l'équivalent de la « tournée d'orientation » que l'on fait faire à un nouveau venu

---

refaite. Dans une note, il est vrai, il ajoute aussi la poitrine et les mains. En fait, toute la moitié supérieure de la statue est moderne. Il est donc vain de lui comparer (p. 60), pour le drapé du *pallium*, la statue de bronze du Vatican.

(1) JOSEPH STRZYGOWSKI, *L'ancien art chrétien de Syrie, son caractère et son évolution, d'après les découvertes de Vogüé et de l'expédition de Princeton, la façade de Mschatta et le calice d'Antioche*. — *Étude préliminaire de* GABRIEL MILLET. Ouvrage honoré d'une subvention du Ministère de l'Éducation Nationale et illustré de 24 planches phototypiques et de 122 gravures. Paris, E. de Boccard éditeur, 1936. Un volume in-4° de LII-215 pages.

avant la visite détaillée d'un site aux monuments multiples et complexes.

Faut-il avouer que cette première prise de contact avec l'œuvre de M. Strzygowski risque de surprendre un lecteur novice et, peut-être, d'exciter sa méfiance? Il y apprendra, par exemple, que pour trouver la double source d'où dérive l'art chrétien et même, pourrait-on dire, l'art tout court, il faut l'aller chercher dans l'Iran et dans le Nord. Mais aussitôt il lira l'aveu que rien ne subsiste d'objets dont l'importance est déclarée primordiale. Ainsi, l'un des deux éléments par lesquels l'art de l'Iran exprimerait la Divinité est « le paysage ». « Cette image de la majesté divine, lisons-nous (p. XXVII), ornait assurément les temples du feu. Aucun ne subsiste... » Et pour le Nord: « La Zone des forêts a construit en bois et c'est là le principal. Rien ne reste de ses édifices... » (p. XXXIII). J'entends bien que, dans l'un et l'autre cas, on nous dit que l'exemple fut suivi et que les imitations demeurent; mais lorsque nous voyons trouver ces imitations à des siècles de distance et à des milliers de lieues, comment ne pas éprouver quelque scepticisme? Les dérivés du paysage iranien nous sont montrés dans un temple de Kioto, au Japon, et dans les églises de Sainte-Constance et des Saints-Côme-et-Damien, à Rome! Peut-on alors ne pas se rappeler ce qu'on a lu plus haut de la « méthode comparative », et de ses risques? « Un des devoirs qu'elle nous impose est de ne point nous borner aux monuments conservés, d'envisager les lacunes de nos connaissances, d'embrasser d'un seul regard tout un domaine, de mettre à sa place exacte ce qui reste et de reconstituer par induction ce qui a disparu ». — Ceci est exact, et parfaitement dit; mais M. Millet ajoute: « Pareille tâche demande un large esprit de synthèse, un puissant effort d'imagination scientifique. Assurément elle (la méthode comparative) comporte des risques et exige beaucoup de prudence » (p. XVI). Involontairement on se demande si l'exemple que nous venons de citer témoigne de ce nécessaire esprit de prudence.

En voici un autre. Les églises gothiques dériveraient de la construction en bois du Nord. Et pour nous convaincre, nous est présentée l'image d'une église en bois de Gol, en Norvège, qui. de fait, offre avec n'importe quelle église gothique de singulières ressemblances. Mais on ne nous en dit pas la

date. On ajoute seulement que la Norvège a construit ainsi jusqu'aux XV[e] et XVI[e] siècles; que, d'autre part, « la plus ancienne (de ces églises), à Borgund date de 1150, mais a été refaite en 1360 », qu' « *on n'en peut citer une seule qui ait vraiment précédé nos premières églises gothiques* » (p. xxxv). Dans ces conditions, comment échapper au soupçon que les ressemblances relevées à Gol pourraient être dues à une imitation ? Et faut-il abandonner la théorie, appuyée sur tant de faits, que nous ont enseignée, parmi beaucoup d'autres, des maîtres comme Enlart ou Lasteyrie, qui voient dans l'église gothique « le produit d'une longue suite de tâtonnements et de progrès insensibles » par où elle est sortie peu à peu de l'église romane, laquelle n'est, au reste, qu'un dérivé de la basilique romaine.

Inutile de discuter les hypothèses, plus aventureuses encore, par lesquelles M. Strzygowski voudrait rattacher au Nord tout ce qui fait l'honneur de l'Humanité : la foi, la pensée, l'âme elle-même. « Le Nord a joué un rôle essentiel dans l'évolution spirituelle de l'Humanité » (p. xxxix). On nous conduit jusqu'au pôle. « N'est-ce pas pendant les longues nuits de l'hiver polaire que les Indo-Européens ont pu se recueillir et créer leurs symboles ? C'est alors qu'ils purent concevoir la première idée d'un Univers dont l'homme n'est pas le centre » (p. xliv). « C'est l'homme du Nord, trempé par la dureté du climat, par une vie de lutte, qui s'est fait une âme, qui a conçu Dieu présent en toute chose... » (p. xlv-xlvi).

Plus raisonnables et source d'aperçus féconds sont les considérations par lesquelles M. Strzygowski distingue les caractères de l'activité artistique suivant les trois grandes zones : celle du Nord, celle du Sud et la zone intermédiaire à laquelle appartient le monde méditerranéen. Les deux premières auraient conçu un art, l'une abstrait, tout en symboles, l'autre réaliste, imitation de la nature, figurant l'homme et l'animal. La troisième, combinant les deux manières est celle de l' « art de puissance, au service d'un souverain, d'une cour, d'une Église » (p. xxxvii). Mais là encore se devinent certains efforts pour soumettre la complexité des faits au cadre rigoureux du système. C'est ainsi que nous voyons joindre, pour constituer le domaine du Sud, les dessins paléolithiques du sud-ouest de la France à ceux de l'Afrique, depuis la Libye jusqu'au Transvaal.

Il est juste d'avertir qu'après avoir exposé tout cela, M. Millet, sans d'ailleurs insister ni préciser, ajoute une prudente réserve. Parlant de la pensée de M. Strzygowski qui, d'étape en étape, « au cours d'une longue carrière, va toujours s'élargissant : Assurément, dit-il, elle ne peut entraîner notre adhésion jusqu'au dernier terme de son développement. Mais même alors, notre sympathie n'abandonne pas l'auteur de cette synthèse hardie » (p. XLVI). Nous souscrivons volontiers à ces derniers mots, tout en constatant que celui au sujet duquel ils sont dits n'a pas toujours montré pareille largeur d'esprit à l'égard de qui ne pense pas comme lui.

Résumer en quelques phrases le livre même de M. Strzygowski est impossible. M. Millet y a consacré six grandes pages qu'il faudrait transcrire ici. En exprimer même les conclusions est difficile, si vaste et complexe est l'ensemble de choses auquel touche l'auteur, si capricieuse est la route que suit sa pensée. Il nous suffira d'indiquer qu'il nous montre dans ce triangle dont la base est à la côte orientale de la Méditerranée et la pointe atteint jusqu'à la Bactriane, dans ce « coin », comme il l'appelle, enfoncé entre le zones du Nord et du Sud, touchant à celle de la Méditerranée, le lieu où se combinèrent les éléments propres à chacune d'elles pour donner naissance à l'art chrétien. Examinant tour à tour, et quelquefois simultanément, la construction et la décoration, évoquant les conditions géographiques, politiques, religieuses, il cherche ce que l'artiste a reçu en fait de « types » et de « motifs », et d'où il les a reçus, pour en tirer les « formes » qui lui appartiennent, comment les « formes » ont évolué, sous l'effet de quelles forces, les unes appartenant à la nature, les autres à la volonté de l'homme. Il y a là, avec une érudition immense, quantité de remarques tout à fait pertinentes. On sent partout un puissant esprit de synthèse et une imagination d'une incroyable fécondité. Ne va-t-elle pas jusqu'à ressusciter d'antiques domaines artistiques disparus ? Mais les outrances de l'expression, le ton péremptoire des affirmations qui, le plus souvent, négligent de s'étayer d'aucune preuve [1], le caractère

[1] Affirmation, maintes fois répétée, que le décor du calice d'Antioche reproduit le thème araméen des « derniers prophètes » (pour la présence de Jean Baptiste, voir plus loin). Affirmation (p. 76) qu'aux Saints-Côme-et-Da-

inattendu de certains rapprochements et les singulières conséquences qui en sont tirées, laissent bien souvent le lecteur incertain ([1]).

Il est incontestable que, pour expliquer tout ce qu'il y a dans l'art chrétien, il faut regarder au delà de Rome et du monde hellénistique. M. Strzygowski a raison d'ouvrir à nos yeux un horizon plus large, de nous inviter à chercher en des régions plus lointaines et dans un passé plus profond les sources où l'art chrétien puise une partie de sa sève. Mais est-il vrai que de telles idées nul ne les ait connues avant lui ? ([2]) Et peuvent-elle être pleinement acceptées sous la forme qui nous est aujourd'hui proposée et qui reviendrait à déposséder entièrement Rome et le monde hellénistique au profit de je ne sais quel hypothétique foyer, dont aucune production ne peut être présentée, et dont l'existence même n'est reconnue que par la persistance, dans les œuvres postérieures, de certains caractères déclarés essentiels et fondamentaux. Ne demandez pas, d'ailleurs, quels critères permettront de discerner, dans l'œuvre d'art, ces traits révélateurs. Il vous serait répondu, sans doute, que ce sont là préoccupations de philologues et d'historiens ([3]), que la méthode comparative procède par d'autres voies. L'intuition lui suffit, et elle n'a besoin de s'embarrasser ni de textes, ni de raisonnements, ni même, semble-t-il, de logique.

En veut-on la preuve ? Deux œuvres sont invoquées à tout instant, elles sont comme le pivot autour duquel tourne toute la théorie : ce sont le décor de Mschatta et le calice

---

mien de Rome, la tête de Jésus-Christ « malheureusement a été complétée avec une barbe ». (Si on se reporte à la reproduction de WILPERT, *Mosaiken*, pl. 103, on voit qu'elle a été restaurée, mais que la barbe est en partie ancienne).

([1]) Le très curieux rapprochement du décor de Mschatta avec celui d'un simple mur de ferme encore debout à Samarkand (p. 128, fig. 79) ne sera-t-il pas, pour beaucoup, une raison de rabaisser la date de la fameuse façade ?

([2]) Rappelons la phrase lapidaire de Choisy : « L'art byzantin, c'est l'esprit grec s'exerçant, au milieu d'une société à demi asiatique, sur des éléments empruntés à la vieille Asie » (CHOISY, *L'art de bâtir chez les Byzantins,* 1883, p. 6). Quand elle fut écrite, M. Strzygowski était encore un petit garçon.

([3]) Deux catégories de gens à qui M. S. paraît en vouloir particulièrement. Plusieurs fois se lisent des phrases comme celle-ci : « il faut regretter ..... que philologues et historiens continuent à trouver créance » (p. 185).

d'Antioche. On désirera, naturellement être fixé sur leur date. Et l'on approuve l'auteur d'écrire dans son introduction: « La plus importante question à traiter, dans la présente étude, est la date de la façade de Mschatta et du calice d'Antioche » (p. 11). On attend donc une discussion de ce délicat problème; mais on ne la voit pas venir. Maintes fois est affirmée l'antiquité des deux objets: elle n'est ni prouvée, ni définie de manière précise. Je ne crois pas que nulle part l'âge du calice soit indiqué, même à un siècle près. Pour Mschatta l'auteur suggère (p. 118) plutôt qu'il n'affirme la fin du III[e] siècle, tout en admettant, dans l'exécution de la façade, diverses périodes. Mais ce résultat n'apparaît que comme une conséquence du système. Et, comme le système lui-même repose en grande partie sur la date, supposée ancienne, de ces deux monuments, il est difficile d'échapper à l'impression d'un cercle vicieux.

Quelque part l'auteur écrit: « Dans les questions d'évolution, il est un facteur qui intervient plus fâcheusement encore que dans l'étude des monuments et des caractères essentiels: c'est la manière de penser de l'homme qui étudie » (p. 121). Plus d'un lecteur pensera que, de cet axiome, le présent livre fournit la meilleure illustration. Et cette phrase explique aussi pourquoi si peu de personnes trouvent grâce aux yeux de M. Strzygowski. Morey, Wulff, Dalton lui-même (qui pourtant l'a traduit, en le louant) sont tour à tour malmenés. Charles Diehl seul semble épargné. Il est même invoqué plusieurs fois comme un partisan des théories développées ici, et cela surprend (1).

(1) A propos de la date de Mschatta, il est cité, p. 35, comme « une brillante exception »; mais s'il accepte de ne pas reculer ce décor, comme font beaucoup, jusqu'à la période islamique, il y voit une œuvre ghassanide du V[e] ou VI[e] siècle, et il écarte nettement ce qu'il croyait être alors l'opinion de notre auteur: le IV[e] siècle (*Manuel d'art byzantin*, 1[ère] éd., p. 48, 2[e] éd., p. 53, où l'on remarquera la suppression d'un « peut-être » devant la mention du VI[e] siècle). Quant à l'ensemble de la théorie, voici ce qu'il dit dans cette seconde édition, p. 19: « Strzygowski, quoi qu'il en puisse penser, était, je crois, plus proche de la vérité quand il écrivait autrefois: ' Ce sont les grands centres hellénistiques de l'Orient qui ont préparé la naissance du nouvel art mondial. L'arrière-pays égyptien, syrien, anatolien ne joue, en comparaison d'eux, qu'un rôle secondaire '. Et peut-être lui fera-t-on justement aujourd'hui le reproche qu'il adresse volontiers à ses contradicteurs, d'être singuliérement exclusif ».

Quant à nous, qui sommes vivement pris à partie, sans vouloir instituer une discussion en règle, il nous sera permis de manifester quelque étonnement des griefs qui nous sont faits. A propos du calice d'Antioche nous lisons, p. 189: « Jerphanion et Wilpert le déclarent faux ». Or, sur ce point même, les lecteurs des *Orientalia christiana* nous ont vu argumenter contre l'illustre prélat (¹), et ailleurs encore nous avons exprimé un avis motivé (²). — Au sujet des motifs que Mgr Wilpert aurait trouvés à la fois sur le calice et sur la porte de bronze de Filarète, à Saint-Pierre : « le brave Père de Jerphanion, sur ce point, s'est laissé ébranler » (p. 196). La vérité est que notre mention des portes de Filarète est antérieure à celle qu'en fit Mgr Wilpert (³) et nous avons déjà déclaré que sur ce point, nous ne lui devions rien (⁴). — Avec lui, nous serions de ceux qui ne mesurent le calice qu'à « l'aune romaine ». Or il suffit d'ouvrir, à la fin de notre volume sur *le calice d'Antioche*, le « répertoire des monuments cités » pour y trouver, ou peu s'en faut, tout ce qu'il y avait de monuments chrétiens orientaux connus à cette époque. Quant à ce que M. Strzygowski appelle « l'orthodoxie romaine » — en archéologie, s'entend, — si la chose existe et si elle a des partisans, il y a beau temps que nous sommes tenu par eux pour un hérétique. — « *Le calice d'Antioche*, de Jerphanion, est un exemple typique d'orthodoxie candide... Il admet comme une donnée évidente que le calice nous offre deux fois l'image du Christ enseignant, parmi les apôtres... » (p. 183). Mais cette « donnée » nous l'empruntions au Dr Eisen lui-même, dont le livre est si fort prisé de M. Strzygowski ; elle a d'ailleurs été acceptée par tous jusqu'à la publication du présent ouvrage ; enfin elle nous a paru si peu évidente que nous avons consacré plusieurs pages à la justifier (⁵). Voici main-

(1) *Orientalia christiana*, t. XI, 1928, p. 158-163.

(2) *Byzantion*, t. VI, 1931, p. 113-121.

(3) Notre volume sur le calice d'Antioche a paru au mois d'août 1926. Le mémoire de Mgr Wilpert, bien que publié dans une revue portant la date de 1926, n'a vu le jour que l'année suivante, et la deuxième partie, celle qui traite du calice, à la fin de 1927. D'ailleurs, la meilleure preuve qu'elle est postérieure, c'est qu'elle cite notre livre.

(4) *Orientalia christiana*, t. XXVIII, 1932, p. 291, note.

(5) *Le calice d'Antioche* (*Orientalia christiana*, t. VII) p. 93-94, 102-105.

tenant qu'on nous offre une autre explication: l'une des figures serait saint Jean Baptiste et l'agneau placé à côté de lui suffirait à le désigner comme tel (p. 76). Mais de la valeur d'un tel attribut aux premiers siècles nous ne voyons donner aucune espèce de preuve ([1]). A vrai dire, si l'on désire savoir la raison profonde de cette explication c'est qu'elle répond à la conception « araméenne des derniers prophètes ». Ainsi le veut l'orthodoxie qu'on oppose à la nôtre ([2]).

En appendice (p. 191-201), M. Strzygowski, revenant sur ce qu'il avait déjà dit (p. 94), insère une réponse violente, d'un ton dénué non seulement de courtoisie, mais aussi de dignité, au mémoire déjà mentionné de Mgr Wilpert (*Art Bulletin*, IX) qui contestait — à tort, nous l'avons dit — l'authenticité du calice d'Antioche. Imprimant, au bout de huit ans, un livre écrit en 1928, il aurait bien fait, semble-t-il, de supprimer ces pages de polémique personnelle et d'un intérêt passager. Le *post-scriptum* désabusé qui termine l'ouvrage (p. 202), et constate combien les préoccupations de l'heure présente l'emportent sur les « discussions particulières », aurait pu le décider à laisser tomber celle-ci. Son livre, d'ailleurs, n'y aurait rien perdu ([3]).

([1]) M. Strzygowski ajoute même que la main de cette figure, restaurée, comme l'on sait, à Paris, « primitivement, tenait peut-être une croix », (p. 76). Une croix dans la main de saint Jean Baptiste, un agneau à côté de lui, tout comme dans une Sainte-Famille de Raphaël !! Nous recommandons cette idée à ceux qui connaissent un peu l'ancienne iconographie chrétienne.

([2]) En fait, l'identification ne nous paraît pas recevable pour différentes raisons dont les principales sont les suivantes : 1) les deux figures, par le costume, l'attitude, le geste, et autant qu'on en peut juger, la physionomie, représentent le même personnage: 2) une des faces du calice est clairement désignée comme la principale par la présence de l'aigle sur la corbeille aux pieds du personnage central, de l'oiseau volant au-dessus de lui : or, dans l'hypothèse de M. Strzygowski, c'est sur cette face qu'il faudrait reconnaître non pas Jésus-Christ, mais le Baptiste. Et c'est lui qui serait accompagné de Pierre et Paul !

([3]) Il faut louer la présentation de l'ouvrage. L'illustration est abondante et magnifique ; l'impression claire, presque sans fautes, sauf celles qui peuvent échapper à un correcteur de fortune ou bénévole. C'est à lui, sans doute, que l'on doit de ces mots qui, corrects matériellement, changent le sens ou les personnalités. Ainsi nous pensons qu'il faut lire: p. XXII, l. 1 : l'axe transversal, au lieu de: l'arc transversal; p. 99, l. 12 : adapte, au lieu de :

***

Sous le titre: *L'art byzantin*, « Les Éditions d'art et d'histoire » viennent de publier un album de planches, accompagné d'une brève, mais très substantielle introduction due à M. Grabar (1). Le but de la maison d'éditions était de mettre à la portée d'un public étendu une collection assez riche des principaux monuments de l'art byzantin proprement dit, du Ve au XIVe siècle. Le choix est excellent. Il comprend nombre d'œuvres récemment venues au jour, que l'on ne trouve pas dans les manuels : mosaïques de Sainte-Sophie de Constantinople et d'Hosios David de Salonique, sarcophage entré depuis peu au musée de Stamboul, résultats des fouilles d'Antioche, etc. Si l'on nous permet une légère critique, nous dirons que la présentation de certaines planches est quelque peu en défaut, notamment par l'absence presque totale de marges (voir fig. 62!).

***

Nous avons annoncé, dans notre dernier bulletin, les deux premiers fascicules de la grande publication de M. Carlo Cecchelli sur la Chaire d'ivoire de Ravenne. Depuis, nous en avons reçu un troisième, consacré tout entier aux bandes décoratives qui encadrent les sujets animés. Dans les planches, elles sont magnifiquement représentées à grande échelle et

---

adopte. P. 183, n. 3, lire : Mayence, et non Maxence. La traduction, revue et mise au point par M. Millet, atteint un rare degré d'élégance : elle coule de source, et on la prendrait pour un texte original. Quelques détails cependant ont échappé à l'attention du réviseur : p. 21, un géomètre protestera contre l'expression, à propos de Mschatta : « un mur d'enceinte en pierre de cent quarante quatre mètres carrés » ; p. 159, l. 7 : au lieu de « transept » je pense qu'il faut lire : paroi latérale. Il n'est peut-être pas inutile de signaler que la figure 105, insérée à l'appui d'un passage où nous sommes particulièrement attaqué, et donnée comme tirée d'une revue allemande, en provient, mais indirectement. Directement, elle est empruntée à une planche de notre *Calice d'Antioche* où, muni de toute permission et citant notre source, nous avions réuni et combiné deux planches de la revue en question.

(1) *L'art byzantin*. 86 héliotypies précédées d'une introduction par ANDRÉ GRABAR. Paris, Les Éditions d'art et d'histoire, 1938. Grand in-8°, 17 pages, 86 figures sur planches hors texte.

le texte les confronte avec la totalité — ou peu s'en faut — des ornements similaires que nous a légués l'Antiquité. Une grande partie d'entre eux est reproduite. Mschatta est naturellement cité, et justement daté : VIIe-VIIIe siècle (1).

Dans ce fascicule, comme aussi dans les précédents, on peut relever quelques négligences : les deux pilastres sculptés à jour de la p. 75 sont au musée du Latran, non pas au *Petrianum*. P. 53, la restitution du cycle iconographique attribuée à Garrucci n'était pas la sienne. P. 56, un dessin donné comme un « progetto (?) » de restauration de Corrado Ricci, et qui aurait été trouvé dans ses papiers, n'est pas autre chose que le dessin même de Garrucci.

A ce propos, on nous permettra de signaler que, dans une communication faite, le 24 février, à la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, nous croyons avoir donné a véritable interprétation d'une plaque aujourd'hui perdue de la chaire de Ravenne, généralement tenue, sur le témoignage de Trombelli, pour la Fuite en Égypte. En réalité, d'après la description même du témoin, il s'agit de la Fuite d'Élisabeth dans la montagne. La phrase de Trombelli que l'administration des Beaux Arts a fait graver à la place de la plaque disparue est exacte, à condition de remplacer le nom de Maria par celui d'Elisabeth. Le texte de cette communication doit paraître dans les *Rendiconti* de l'*Accademia*.

***

Rappelons, sans nous y arrêter longuement — car l'ouvrage est déjà ancien — que MM. Goldschmidt et Weitzmann ont achevé leur grande publication des ivoires byzantins du Xe au XIIIe siècle (2). Le premier volume était consacré aux coffrets. Cent vingt-cinq pièces dispersées dans le monde entier, étaient analysées, classées, datées d'une manière au moins approximative. Un des résultats marquants de l'enquête

(1) Carlo Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avori romano-orientali*. III. Roma, A. XV E. F. Un portefeuille : p. 65-96, pl. IX-XIV.

(2) Adolph Goldschmidt, Kurt Weitzmann. *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII. Jahrunderts*. I. *Kästen*. II. *Reliefs*. Berlin, Otto Cassirer, 1930, 1934. Deux portefeuilles, grand in-folio, comprenant : 74 pages, 43 figures, LXXVI planches ; 96 pages, 36 figures, LXXX planches.

était de reporter aux X[e] et XI[e] siècles toute une série de coffrets que l'on tendait jadis, à cause du caractère profane de leur décoration, à dater de l'époque iconoclaste. De fait, rien ne permet de les séparer de coffrets à sujets religieux qui ne sauraient être attribués à une telle époque. Les datations ont en général été acceptées, bien que, sur certains points de détail, il y ait eu désaccord. Ainsi M. Bréhier, dans une communication au Congrès byzantin d'Athènes (1930), attribuait au X[e] siècle le beau coffret de Reims, que MM. G. et W. rabaissaient en même temps jusqu'aux XI[e]-XII[e] siècles. Mais ils devaient bientôt revenir là-dessus.

En effet, le second volume, qui se rapporte aux autres ivoires, contient un double complément au tome I[er]. L'un, à la fin, est un supplément étudiant un certain nombre de coffrets (n[os] 236-243) qui avaient échappé d'abord. L'autre, sous forme de feuille détachée, insérée en tête de ce deuxième volume et qu'on fera bien de transporter dans le premier, est une rectification des dates anciennement proposées (1). Tout le groupe des coffrets à figure d'Adam et Ève, comme celui de Reims, est mis au X[e] siècle. D'autres groupes sont également vieillis, principalement en raison de la démonstration faite par MM. Peirce et Tyler que l'ivoire du Cabinet des Médailles représente non pas Romain IV, mais Romain II (2). Il est reporté de la seconde moitié du XI[e] siècle au milieu du X[e], et ce déplacement entraîne celui d'un grand nombre de pièces similaires. Nous sommes heureux de le voir consacré par son admission dans un ouvrage qui désormais fera autorité en ces matières.

Le contenu du volume est plus riche et plus varié qu'au tome I[er]: 243 numéros comprenant des diptyques, des triptyques, des plats de reliures, des icones, et même une statuette. Il est plus important aussi du point de vue de l'iconographie, presque tous les sujets appartenant à l'art religieux. La matière est fort bien distribuée, de façon à mettre en lumière les similitudes stylistiques ou iconographiques. Le nombre des pièces attribuées au X[e] siècle est considérable, et leur examen

(1) Ces rectifications sont répétées dans le corps du volume, p. 87.

(2) *Aréthuse*, juillet 1927, et *Byzantine Art*, p. 38-39. Voir notre *Bulletin* I (*Orient. christ.*, XI, 1928), p. 122.

ne peut que confirmer les conclusions que nous avons défendues il n'y a pas longtemps sur la date des peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce (1).

Deux tables, à la fin de chaque volume (table des provenances, index iconographique), rendront plus facile la consultation de cette riche collection. Inutile de dire que les reproductions sont toutes excellentes. L'ensemble de l'œuvre est appelé à rendre de grands services. Peut-être — s'il est permis d'exprimer un regret — aurait-on pu choisir, au moins pour le texte, un format moins encombrant. Il faut penser aussi à la commodité matérielle du lecteur.

*
* *

Les deux volumes — accompagnés chacun d'un album de planches — qui ont valu à Mlle Sirapie Der Nersessian le titre de docteur ès lettres, sont des ouvrages considérables. Si bien que l'on peut se demander, à première vue, où est la « grande thèse » et où la « petite ». Par l'ampleur des recherches et l'importance des conclusions, c'est à l'étude sur l'*Illustration du roman de Barlaam et Josasaph* que revient la première place (2).

On connaît l'étrange fortune de cette histoire édifiante, tenue longtemps pour une véritable vie de saint qui, par l'intermédiaire du pehlevi, puis de l'arabe, puis du géorgien, puis du grec (3), a passé dans toutes les langues d'Europe et inspiré tour à tour les miniaturistes byzantins, les sculpteurs romans et gothiques, les peintres de la haute Renaissance, les décorateurs des églises moldaves et valaques, les enlumi-

(1) Voir *Orientalia christiana periodica*, t. II, III, articles repris dans notre récent volume, *La voix des Monuments, Etudes d'archéologie. Nouvelle série*, Rome et Paris, 1938, p. 208-254.

(2) Sirapie der Nersessian, Docteur ès Lettres, Professeur à Wellesley College (E.-U.), *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, d'après les clichés de la Frick Art Reference Library et de la Mission Gabriel Millet au Mont-Athos. Préface de Charles Diehl, membre de l'Institut. Paris, E. de Boccard, éditeur, 1937. Un vol. in-4°, de III-250 pages, illustré de 108 figures dans le texte; un album in-4° de 19 pages, CII planches groupant 417 phototypies.

(3) Voir là-dessus l'étude magistrale du R. P. Peeters, *Analecta Bollandiana*, t. XLIX, 1931, p. 276-312.

neurs ruthènes et russes. C'est à démêler l'écheveau embrouillé des questions soulevées par l'origine de cette illustration abondante et complexe que s'est appliqué l'auteur, et qu'il a réussi.

Une étude très minutieuse de tous les manuscrits grecs illustrés qui nous sont parvenus et de plusieurs autres (arabes ou slaves) lui permet, malgré les nombreuses divergences et souvent les oppositions des exemplaires, de remonter jusqu'à un prototype qui aurait été exécuté dans la première moitié du XIe siècle — donc très peu de temps après que parut la rédaction grecque — par un artiste byzantin, dans la manière hellénistique. « Fortement influencé par la renaissance de l'art profane, ce peintre semble s'être intéressé surtout à la partie narrative du Roman dont il a représenté les épisodes avec beaucoup de goût. S'il a emprunté parfois des types iconographiques, il a su du moins les modifier et les adapter à son récit. Le plus souvent il semble avoir créé des images nouvelles » (p. 192). « Il appartenait probablement aux milieux [constantinopolitains] où s'était développé l'art profane... Il s'est inspiré de la peinture d'histoire, parfois de représentations mythologiques; l'art religieux lui a fourni aussi des modèles, mais... il a fait une œuvre de création... Attiré par les œuvres où revivait l'ancienne tradition hellénistique, il a composé des tableaux pittoresques où l'action se déroulait sur des plans différents... Le caractère de cette première illustration... nous est révélé grâce aux éléments conservés dans des copies plus récentes » (p. 219-220).

Il est impossible d'entrer dans le détail des analyses et déductions par lesquelles l'auteur arrive à ces conclusions qui exigent, on le voit, une double série d'études, les unes iconographiques, les autres stylistiques. Ses recherches sont menées avec un soin minutieux, soutenu par une érudition étendue, avec une attention toujours en éveil et un goût délicat où l'on reconnaît un élève formé aux leçons de M. Gabriel Millet. Cette œuvre de reconstitution d'un prototype perdu est d'autant plus méritoire que les exemplaires les plus anciens — ceux que l'on pourrait croire les plus voisins de l'original — sont en mauvais état et se présentent non point comme des copies, mais comme des transpositions, portant chacune l'empreinte du temps et du milieu où elle fut exécutée. Des traits

hellénistiques, d'une part, ont été altérés par des copistes qu' influençaient les productions de l'art populaire. D'autre part, une illustration presque exclusivement narrative s'est peu à peu chargée d'éléments de caractère théologique ou symbolique. C'est dans le discernement de ces traits divers, dans l'élimination de l'adventice pour atteindre à ce qui est primitif, que l'auteur montre le plus de finesse. Il y a là un travail extrêmement subtil, qui fait penser à je ne sais quelle magique opération par quoi une fine essence est dégagée de tout ce qui n'est pas elle.

On devine aussi par là tout l'intérêt du livre. Car, outre la riche documentation qu'il nous apporte — l'illustration intégrale de six manuscrits grecs, du XIe au XVIe siècle, reproduite en phototypie ou par des dessins au trait, et un choix important de miniatures d'un manuscrit russe, sans compter la description de beaucoup d'autres œuvres, — l'auteur est amené, par les comparaisons auxquelles il se livre à étudier l'évolution même de la peinture et plus spécialement de la miniature byzantine à partir du XIe siècle. En particulier, l'histoire de la peinture profane à Byzance, encore si mal connue, s'en trouve éclairée de bien des manières. « Parallèlement, grâce aux copies russes ou arabes, [l'auteur observe] de quelle manière l'influence byzantine s'exerce dans les pays voisins. [Il sort] des limites étroites de l'illustration d'un ouvrage pour considérer des questions d'une portée plus générale » (p. 2). Ajoutons que tout cela est fait d'une façon claire, avec ordre et méthode, dans une langue précise et même élégante, où rien ne laisse deviner l'étranger.

Peut-être regrettera-t-on qu'un souci d'économie — inévitable, hélas, aujourd'hui — ait obligé à réduire l'échelle de certaines reproductions et à supprimer quelques parties, déjà prêtes, de la documentation (comme la description intégrale des miniatures slavonnes). Ces regrets, auxquels l'auteur donnera peut-être un jour satisfaction, n'enlèvent rien à la valeur du livre, ni à la gratitude que nous lui devons pour tout ce qu'il nous donne [1].

[1] Sur la Cappadoce, l'auteur semble parfois (p. 122, 123, 135) s'être renseigné plutôt par nos photographies déposées à l'École des Hautes Études que dans notre ouvrage sur ce sujet. Il aurait pu y voir, par exemple, que

*
* *

On ne saurait dire si la seconde thèse a coûté moins de recherches à Mlle Der Nersessian (car il s'agit d'un sujet neuf, encore presque inexploré), mais elle a une portée moins générale et, à notre avis, un intérêt plus limité. Elle étudie l'enluminure arménienne du XIIe au XIVe siècle, en prenant pour base neuf manuscrits de la bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise, auxquels elle rapporte beaucoup d'autres manuscrits dispersés dans les bibliothèques et les collections des deux Mondes (1). Tout ou, du moins, tout ce qu'il y a d'important dans les manuscrits de Venise figure aux cent deux planches de l'album reproduisant, avec une clarté parfaite, et un grandeur suffisante, plus de deux cents sujets.

Les sujets figurés n'y tiennent qu'une place assez réduite. Deux cycles seulement s'y présentent développés avec une certaine ampleur, et ne témoignent pas d'une grande originalité. Ce sont des imitations inspirées principalement de l'ancienne iconographie syro-cappadocienne (2) avec des éléments byzantins. Une série d'un intérêt particulier est constituée par la longue suite de petites figures que l'enlumineur Sargis Pidzak (à qui Mlle Der Nersessian restitue — p. 137-145 — une quinzaine d'autres manuscrits) a semée aux marges d'un

la Nativité des églises à colonnes, avec les mages venant de la droite, ne saurait être donnée comme proprement cappadocienne. Nous ne savons pas quelle photographie lui a fait croire (p. 124) que la Communion des apôtres — et en groupe compact — était figurée à El Nazar.

(1) Sirapie Der Nersessian, Docteur ès-Lettres, Professeur à Wellesley College (E.-U.), *Manuscrits arméniens illustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, de la Bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Venise,* d'après les clichés et sous le patronage de la Frick Art Reference Library. Préface de Gabriel Millet, membre de l'Institut. Paris, E. de Boccard, éditeur, 1937. Un volume in-4° de 2-XI-202 pages; un album in-4° de CII planches groupant 229 reproductions en phototypie. — Tandis que la première thèse, imprimée en France, est d'une belle correction typographique, dans celle-ci, qui, en raison de l'abondance des textes arméniens, fut confiée à des presses étrangères, les fautes d'impression sont malheureusement fort nombreuses. A les relever toutes on eût singulièrement accru l'étendue de l'*erratum* ajouté à la fin du volume.

(2) Ici nous avons le plaisir de constater que *les Églises rupestres de Cappadoce* ont été fréquemment utilisées.

évangéliaire copié en Cilicie, l'an 1331. Un personnage (apôtre, aveugle, suppliant...), moins que cela: la tête coupée du Baptiste, un objet animé ou inanimé (colombe, oiseau sur un arbre, temple sous la forme d'un ciborium, six urnes, flamme...) suffisent à évoquer plutôt qu'à représenter une scène: c'est l'illustration non plus d'un récit entier, mais d'un mot au cours d'un récit, en général au début, et que l'image accompagne. Il y a là quelquefois des énigmes dont la solution n'est pas toujours apparue clairement à l'auteur. Ainsi l'explication, assez vague, donnée — p. 155 — de la femme somptueusement vêtue, peinte à côté du verset de Luc XII, 34 (*ubi thesaurus vester est, ibi et cor vestrum erit*) ne nous satisfait guère. Il faut observer que cette femme, qui est riche et fléchit le genou vers le sol, montre du doigt la terre (pl. XC, n° 190). C'est ce geste qui donne le sens à l'image: la femme représente ceux dont le cœur, comme le trésor, est sur terre ou en terre; elle s'oppose à ceux dont vient de parler le Maître, qui mettent leur trésor au Ciel (*thesaurum non deficientem in caelis*). Au même endroit, Mlle Der Nersessian a raison de reconnaître Judas dans la figure qui accompagne le début du récit de la Trahison (pl. XCIII, n° 211); mais elle s'étonne de le voir nimbé. Ici, le nimbe n'est pas l'attribut de la sainteté, il désigne seulement le personnage comme un apôtre [1].

Ces petites images (où, quelquefois, paraissent deux ou trois figures) sont des enluminures beaucoup plus que des compositions animées. C'est en effet dans l'enluminure que paraît surtout le génie des miniaturistes arméniens, et c'est elle qui occupe la première place dans l'ouvrage que nous analysons. « Les Arméniens sont avant tout des décorateurs, c'est l'ornement qui donne à leur peinture, comme d'ailleurs à leur sculpture, un cachet particulier. L'ornement peint se distingue par l'harmonie et l'éclat du coloris, ravivé encore par l'or brillant des fonds, par des combinaison variées et savantes

(1) Voir là-dessus notre récent ouvrage, *La Voix des Monuments Études d'archéologie. Nouvelle série*, Rome et Paris, 1938, p. 305. Dans un autre manuscrit (de 1307) si, à la Cène, Judas seul n'est pas nimbé (pl. XLIX, n° 109), par contre, au Lavement des pieds (pl. L. n° 110), il y a, pour le groupe des apôtres, douze nimbes bien comptés.

où une grande fantaisie s'allie à une logique claire et une exécution parfaite... On ne peut oublier l'effet chatoyant de ces pages dont la richesse rappelle parfois des objets d'orfèvrerie » (p. 168).

Mlle Der Nersessian met un grand soin à étudier cette riche matière, et le fait avec beaucoup de sagacité, un goût très affiné et, on peut le dire aussi, avec une sympathie qui ne cherche pas à se dissimuler. Parmi ces artistes au pinceau délicat, elle se sent chez elle. Qui s'en étonnerait? Mais la sympathie ne l'aveugle pas. Elle sait reconnaître ce que les peintres arméniens ont emprunté du dehors et avoue franchement le déclin qui se manifeste en général dans les œuvres plus récentes.

Nous ne pouvons la suivre dans toutes ses analyses. Signalons seulement qu'elle distingue deux courants principaux: l'un dans la grande Arménie aux XII[e] et XIII[e] siècles; l'autre en Cilicie, à la même époque, qui finit par avoir son contrecoup, en Grande Arménie, dans l'école de Glatzor. (Un résumé historique, en tête de l'ouvrage, orientera le lecteur au milieu d'événements sans doute peu connus de lui.) Des influences diverses et opposées les dominent: d'une part l'Orient, de l'autre le monde hellénistique et méditerranéen. « De là une dualité très marquée qui résulte des apports différents, mais qui est en même temps inhérente au peuple... Selon les circonstances, ou les régions, un des deux caractères pourra être plus accusé » (p. 169). La Grande Arménie est plus foncièrement orientale. La Cilicie montre quelque chose de plus complexe. Nous nous y trouvons « en présence d'un art éclectique d'une grande richesse. Il conserve à la fois l'ancienne tradition mésopotamienne et celle de l'Orient hellénistique; son répertoire s'est enrichi de nouvelles créations des peuples voisins et tous ces éléments sont combinés, fondus dans un tout harmonieux, d'une manière très personnelle » (p. 83).

Et, comme conclusion d'ensemble, voici (p. 170) les dernières lignes de l'auteur: « La peinture arménienne nous apparaît comme un art à mi-chemin entre l'Occident et le proche Orient. Les traits que nous avons mis en lumière montrent peut-être un art plus intelligent que créateur. L'originalité des artistes réside moins dans l'invention de nouvelles formes que

dans la manière dont ils modifient et adaptent le répertoire décoratif commun aux peuples de l'Orient méditerranéen et à ceux du plateau iranien » [1].

3. – Inventaires archéologique et épigraphiques (Asie Mineure, Nubie). Diplomatique (Mont Athos).

La publication des *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, qui avait subi, depuis 1933, un léger arrêt, vient de rependre. Nous avons reçu le tome V, consacré à la région d'Eskişehir et Seit Gazi (Dorylaeum et Nacolea). Il est dû à la plume de MM. Cox et Cameron [2]. La méthode est la même que dans le tome IV, et il n'est pas nécessaire de répéter ce que nous en avons dit (*Bulletin* de 1934, *Orient. Christ.* XXXIV, p. 197-199).

La région a été explorée, en mars-avril 1931, dans une rapide tournée gênée par le mauvais temps, et l'on admire qu'elle ait pu être si fructueuse. Le corps du volume présente 323 numéros, dont 41 seulement se réfèrent à des monuments déjà publiés (parmi lesquels pas plus de cinq n'avaient été

(1) Parmi les motifs décoratifs, on rencontre souvent les quatre animaux apocalyptiques tenant le livre. Ils figurent comme chapiteaux de colonnes dans les arcades encadrant les canons (pl. XXII, XXIII) et régulièrement dans les initiales historiées qui commencent chacun des évangiles — cela, d'ailleurs, de deux façons différentes, l'une propre à la Grande Arménie, l'autre à la Cilicie (v. p. 42-43, 67). Mlle D. N., qui ajoute d'autres exemples, étrangers à l'Arménie, prononce très justement ; « ces animaux sont considérés comme les symboles des évangélistes ». Nouvel argument contre ceux qui prétendraient qu'un tel symbolisme est inconnu à l'Orient. (Voir *Orientalia christ. per.*, t. II, 1936, p. 212, n. 1.) — Aux planches XV, XVI, XXV, dans un évangéliaire de 1193 (Cilicie), observer des plumes de paons stylisées identiques à celles qui forment les ailes des deux anges annonciateurs dans l'Ascension d'Elmale Kilissé, en Cappadoce, et que M. Grabar a retrouvées en Bulgarie, à Boïana (voir notre *Bulletin* de 1930, dans *Or. christ.*, t. XX, p. 115).

(2) C. W. Cox, A. Cameron, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. Vol. V. *Monuments from Dorylaeum and Nacolea*. (Publications of the American Society for archaeological research in Asia Minor.) Manchester, University press, 1937. Un volume in-4°, LI-201 pages, 106 figures, 64 planches.

reproduits par l'image). Quelques numéros doubles et des appendices, où sont donnés des monuments relevés jadis par Sir W. Ramsay, Sterrett et d'autres, portent le nombre des pierres cataloguées à 392.

Outre les inscriptions, on trouve des fragments d'architecture, des stèles, des autels, etc. Les auteurs observent que, souvent, les sépultures sont plus intéressantes par leur décorations que par leurs banales épitaphes. La grande majorité de ces monuments est païenne et du IIe ou IIIe siècle. Il y en a très peu d'antérieurs à Trajan. Par contre, le paganisme se maintient assez fermement après Constantin. Il est remarquable par l'extension du culte de Zeus Bronton, qui eut son centre dans ces régions mêmes. Aussi les auteurs, qui ont apporté 56 dédicaces nouvelles à Zeus Bronton (et 8 déjà connues), ont-ils dressé en appendice un catalogue des inscriptions de même genre provenant d'autres régions et déjà publiées (80 numéros) ou qui, bien qu'inédites, leur sont connues de diverses façons (nos 81-89).

Les inscriptions chrétiennes préconstantiniennes sont pour ainsi dire inexistantes. Une seule est citée, peut-être montaniste (n. 260). Des symboles comme le poisson, ou des croix, probablement accidentelles, ne permettent pas de ranger parmi les stèles chrétiennes des monuments qui, par ailleurs, portent des caractères païens (v. introduction, p. XXXIII). Preuve que les communautés chrétiennes de cette région étaient peu nombreuses ou très prudentes avant le IVe siècle. Après Constantin, les textes chrétiens se font moins rares. Toutefois, dans le volume, ils ne dépassent pas de beaucoup la vingtaine. Aucun ne présente grand intérêt. Retenons le mot μεμόριον au n° 77, la graphie ἰσκρηνάριος au n° 309, un terme inconnu χαυλιαστής (ou χαυδιαστής) au n° 5, deux bornes limites (nos 4, 55), une série d'allusions bibliques au n° 311, qui pourrait être plus récent qu'on ne le dit (1). Plus intéressants sont des fragments d'architecture ou de mobilier liturgique, comme des plaques d'ambons et surtout les cuves baptismales cruciformes des nos 56, 122, 115-118.

(1) Voir dans nos *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, 2, p. 572, inscr. 104, une invocation — probablement du Xe siècle — qui nous paraît reproduire le même texte de Ps. 67, 2 (lire plutôt : διασκορπιστητοσαν, comme il est proposé, *ibid.*, n. 2).

***

Le gouvernement égyptien ayant décidé, en 1929, de surélever le barrage d'Assouan de manière à porter le niveau de retenue des eaux à 122 mètres au-dessus de la mer, la presque totalité des monuments de Nubie s'est vue condamnée à périr, à l'exception de quelques édifices construits plus solidement ou de ceux qui se trouvaient sur des hauteurs. Déjà, on le sait, la construction du barrage et une première surélévation avaient compromis beaucoup de vestiges importants, notamment ceux de l'île de Philae.

Devant l'imminence du péril, le Service des Antiquités d'Égypte a fait appel au spécialiste bien connu qu'est M. Ugo Monneret de Villard pour relever tout ce qui pouvait l'être des monuments destinés à disparaître. Celui-ci s'est mis à l'œuvre avec un courage admirable, et presque seul, muni de subsides disproportionnés à l'immensité de la tâche, il a entrepris, depuis 1929, une étude approfondie de la Nubie chrétienne, poussée l'hiver sur le terrain, l'été dans les bibliothèques d'Europe. En quatre années d'un labeur immense, il a réuni sur cette région presque inconnue de notre érudition moderne, une quantité imposante de documents qu'il se propose de livrer au public savant dans une triple série de volumes.

La première série, qui a vu le jour en 1935, est un inventaire des monuments relevés par ses soins ou étudiés par ses devanciers (1). La seconde qui s'imprime, et va paraître dans notre collection d'*Orientalia christiana analecta*, tracera l'histoire de cette région depuis les âges romains jusqu'à l'époque, relativement tardive, où elle fut submergée par le flot musulman (2). La troisième, qui fera état des deux premières, sera une étude sur le développement de l'art nubien au moyen âge. Elle nous réserve des surprises, d'après ce que dit l'auteur dans l'Introduction du présent volume ; car, contrairement à

(1) Ugo Monneret de Villard, *La Nubia medioevale. (Service des Antiquités de l'Égypte. Mission archéologique de Nubie, 1929-1934).* Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie Orientale, 1935. Deux volumes in-4°. I. *Inventario dei Monumenti* (texte), xxxix-290 pages, 236 figures. II. *Tavole I-C* (album), vii pages, C planches.

(2) U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia Cristiana.* (*Or. christ. an.*, n. 118). Environ 250 pages. A paraître fin 1938.

ce que l'on pourrait croire, les influences qui se manifestent dans l'art chrétien de Nubie ne viennent pas de l'Égypte toute proche, mais de parties beaucoup plus lointaines du monde oriental, de la presqu'île du Sinaï à la Mésopotamie et à l'Arménie. Mais de ceci nous parlerons plus tard, quand nous aurons l'ouvrage qui en traitera.

Les deux volumes que nous présentons ici, un de texte, un de planches, constituent un inventaire sommaire des monuments. M. Monneret de Villard nous avertit qu'il n'offre qu'un choix parmi les relevés, dessins, photographies qu'il a exécutés. L'économie s'impose partout avec rigueur; et cette nécessité l'a contraint à conserver pour l'instant dans ses cartons une partie de sa documentation. Après une introduction nourrie, où il donne un bon résumé des études — souvent insuffisantes — consacrées avant lui à la Nubie, et où il nous expose la genèse de ses recherches et ses projets de publications, l'auteur dresse une bibliographie du sujet (p. XVII-XXXIX) qui semble n'avoir rien laissé échapper, tant elle est abondante. Elle rendra de grands services à qui voudrait pousser plus loin ces études.

Puis vient l'inventaire proprement dit. Les monuments sont énumérés suivant l'ordre géographique, du nord au sud. Pour chacun d'eux sont donnés d'abord — lorsqu'ils existent — les renseignements fournis par les anciens explorateurs. Puis, pour ceux que l'auteur a pu atteindre, ses propres observations et ses relevés. Le tout d'une manière sommaire, suffisant à faire connaître les édifices, leurs caractères essentiels, leurs formes architecturales. Le détail: ornements sculptés ou peints, est réservé à la troisième série de publications envisagées. C'est ainsi que, pour l'importante église des Anges, à Tamit, nous avons seulement l'énumération des sujets peints, qui se réduisent presque tous à des figures d'anges ou de personnages isolés (p. 156-160). Au même lieu, pour l'église du Cheikh, l'énumération est encore plus brève (p. 152-153). Par contre, une multitude de plans, de coupes, de dessins (quelques-uns fort jolis, p. ex. fig. 172) et, dans l'album, de photographies, nous font connaître ces monuments, d'un art assurément assez grossier, mais intéressants par la diversité des formes et les influences multiples qu'ils révèlent. Ce sont pour la plupart des églises, quelquefois établies en des

temples anciens; mais il y a aussi des couvents, des tombes et des cimetières, des constructions civiles. Bref, grande abondance de matière, extrêmement variée.

S'il est permis d'exprimer un regret, c'est que l'ouvrage ne soit pas accompagné d'une carte qui aurait permis au lecteur de s'orienter. Les points de repère qui lui sont donnés par les noms géographiques modernes, pour une bonne part inconnus, ne peuvent être d'un grand secours. Et peut-être, à parcourir le volume, ne se rend-on pas exactement compte de la répartition des monuments sur un territoire très vaste, dont on voit seulement que certaines régions semblent n'avoir été qu'effleurées (p. 269-279).

Parmi les documents recueillis se trouvent un bon nombre d'inscriptions nubiennes et grecques. Car c'est un phénomène curieux que la conservation de la langue grecque en ce pays qui, depuis des siècles, était coupé de tout contact avec le monde méditerranéen. A vrai dire, le grec qui s'écrivait en Nubie autour du IX[e] ou du XI[e] siècle ne ressemble guère à celui de l'empire byzantin, à la même époque. Et cela excusera l'auteur — ou ses devanciers dont il reproduit les copies — si l'épigraphiste le peut chicaner quelquefois. C'est ainsi que, dans le texte reproduit p. 41, les mots ne semblent pas exactement coupés (lire: ετελευτησεν τυβι κα, et le nom doit être exprimé par les lettres TIKETH). Même page, dans un texte emprunté à un manuscrit presque illisible de Burton, je pense que, l. 8-9, il faut lire non pas αναπαυσα, mais αναπαυσον. P. 196, dans la première inscription, on peut se demander si la filiation qui nous est proposée par l'auteur est bien exacte, et si την δουλον ne représente pas plutôt une servante de Dieu qu'un serviteur. La seconde inscription de la même page est un nouvel exemplaire de la célèbre prière pour les morts dont le texte, avec ses multiples variantes, a déjà été tant de fois retrouvé. L. 18, au lieu de

THN [ΔΟΞΑΝ] ΑΝΑΝΑΙΙΕ[Λ]ΠΩΜΕΝ,

il eût été préférable d'écrire:

THN [ΔΟΞ]ΑΝ ΑΝΑΙΙΕ[Μ]ΠΩΜΕΝ.

Il est vrai que, pour le dernier mot, les textes fournissent des contaminations bizarres de ἀναπέμπομεν et ἀναμέλπομεν.

On trouvera plusieurs autres exemplaires de la même formule, tous intéressants à divers égards.

Les dates jouent quelquefois des tours aux hommes les plus attentifs. Il est imprudent de représenter une année de l'ère des Martyrs par une seule année dyonisienne. Ainsi l'important graffite, daté de 511 des Martyrs, qui, à Faras, atteste l'antériorité d'une image de saint Pierre tenant la clef, ne devrait pas être donné comme de l'an 795 P. C., mais bien de l'an 794/95 (1). Lorsque le mois et le jour sont indiqués, il y a péril à employer toujours la même formule de réduction (N + 284). Les chances d'erreur sont exactement de 25 sur 73, plus de une sur trois. Ainsi nous voyons, p. 26, donner comme de 803 une inscription datée du « 13 Thoth, indiction 11, an de Dioclétien 519 », ce qui correspond en réalité au 10 septembre 802. De même, p. 244, une inscription du 10 Choiak, an de Dioclétien 574, est attribuée « probablement, d'après Crowfoot », à l'an 858: elle est du 6 décembre 857. Le mot « probablement » s'explique par le fait que le texte porte deux autres datations: « de la création du monde 6345, de la venue de Jésus-Christ 868 ». M. Monneret de Villard s'en inquiète, trouvant les chiffres discordants. Il n'y a là rien de troublant. En dehors de l'ère officielle byzantine, qui ne saurait être envisagée ici, les ères mondiales sont extrêmement variables, ainsi que les ères de l'incarnation. Elles représentent différents systèmes imaginés par les chronographes et ne peuvent servir de base pour une datation que si l'on est sûr du système employé. Dans le cas présent, nous ne saurions dire à quel système se rattachent les synchronismes établis par le rédacteur de l'inscription: il est probable qu'ils sont le fruit de son imagination.

* * *

La publication des *Archives de l'Athos,* entreprise sous la direction de M. Gabriel Millet, est appelée à rendre d'immenses services. C'est avec joie que nous signalons l'apparition du

(1) Nous supposons la copie exacte. Mais de vrai, l'expression « an des Martyrs », et non « de Dioclétien », peut surprendre à cette date. Voir les inscriptions du IXe siècle que nous allons citer.

premier volume de la série consacré à la première moitié des *Actes de Lavra* [1]. L'édition, due aux soins de Mlle Germaine Rouillard de M. Paul Collomp, sur des documents en partie recueillis par M. Millet, en partie provenant de deux dossiers communiqués par les PP. Kornêlios et Spyridon, peut être donnée comme un modèle de sagacité, de prudence et d'exactitude. Elle présentait des difficultés particulières, en raison de la variété des documents utilisés et des disparates qu'ils offrent entre eux. Il y avait en effet des originaux ou des copies anciennes, équivalentes à des originaux, dont la description et les photographies furent exécutées par M. Millet au cours de sa mission de 1908. Pour ces pièces, une édition diplomatique s'imposait.

Mais divers motifs, que M. Millet expose ou laisse deviner dans la préface, ne lui permirent pas d'épuiser les tiroirs du musée de Lavra où se conservaient ces précieuses archives. Il dut interrompre son travail. Une compensation lui fut offerte dans la communication, par le Père Kornêlios, d'un important dossier contenant des copies modernes de documents anciens, faites elles-mêmes, soit sur des originaux, soit sur d'autres copies. Des pièces faisaient double emploi avec celles qui avaient été directement tirées des archives; plusieurs avaient déjà été publiées; mais beaucoup d'autres étaient nouvelles. On pouvait même soupçonner que le registre contenait des documents dont les originaux ou les anciennes copies sont aujourd'hui perdus. Plus tard, par l'entremise de M. Kirsopp Lake de la Harvard University, vint s'ajouter un second recueil constitué par le moine érudit qu'est le Père Spyridon de Lavra. Pour les documents empruntés uniquement à ces deux dernières sources, un autre genre d'édition était indiqué: l'édition critique, basée sur les règles que suit la philologie lorsqu'elle donne un texte ancien, connu seulement par des copies postérieures.

Il y a, évidemment, dans cette différence de procédés à l'égard des divers documents, un inconvénient que ne manque-

[1] Germaine Rouillard et Paul Collomp, *Actes de Lavra. Édition diplomatique et critique*, d'après les descriptions, photographies et copies de Gabriel Millet et Spyridon de Lavra. Ouvrage honoré d'une souscription de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Tome Ier (997-1178). Paris, Lethielleux, 1937. Un vol. in-8° de xxxi-249 pages, un album in-4° de XXX planches.

ront pas de relever les esprits trop rigides ou les partisans d'une méthode poussée jusqu'à ses dernières conséquences. Mais nous ne pensons pas qu'aucun de ceux qui seront appelés à utiliser ce recueil s'en plaigne jamais.

Dire que la documentation est complète serait d'un optimisme exagéré. M. Millet avoue qu'il n'a pu aller jusqu'au fond des archives. Il est douteux que le P. Spyridon ait été plus heureux, non plus que l'auteur du recueil Kornêlios. Des originaux sortiront peut-être encore des tiroirs de Lavra. En outre, d'autres sources peuvent fournir des pièces relatives à Lavra dont le monastère n'a plus aucune trace. Mais telle qu'elle se présente la collection est riche, suffisamment variée et nous fait connaître bien des aspects de la vie matérielle du monastère.

Il est frappant que presque toutes les pièces qui figurent en ce premier volume (il y en a cinquante-huit) se rapportent à des questions d'ordre temporel: concessions de privilèges et d'exemptions par les empereurs, donations, ventes, échanges, contestations portées devant le Conseil de la Sainte-Montagne ou devant les autorités civiles, opérations de bornage, etc... On observera à ce sujet que non seulement les higoumènes peuvent disposer de biens qui seraient leur propriété, non pas celle du monastère, mais que les simples moines agissent parfois de même. Il y a aussi des pièces relatives aux nominations d'higoumènes, aux démissions volontaires et arrangements qu'ils prennent lorsque la charge leur devient trop lourde. Quelquefois enfin sont touchées des questions de discipline intérieure (pièce 58: supplique au Patriarche, demandant — et obtenant — que les innocents ne soient pas confondus, dans une répression commune, avec les auteurs d'actes condamnables).

Les pièces sont de natures très diverses. Les unes émanent de la chancellerie impériale, et il y a parmi elles le plus ancien chrysobulle dont l'original nous soit parvenu. Dans certains cas, l'original est perdu, mais on nous présente des copies établies par la chancellerie elle-même. D'autres pièces viennent de chancelleries ecclésiastiques: Patriarcat ou Conseil de l'Athos, ou émanent de fonctionnaires civils (finances, justice) ou d'autorités militaires. Il y a enfin un assez grand nombre d'actes privés.

La publication suit l'ordre chronologique. Les limites de temps dans lesquelles les pièces s'échelonnent sont indiquées au titre: 897-1178. Les premières sont antérieures à la fondation de Lavra: elles se rapportent à des biens entrés plus tard dans le domaine du monastère. Les actes de l'époque des Paléologues formeront un second volume.

La publication est faite avec tout le soin désirable. Chaque document est précédé d'un résumé qui en indique l'objet, la nature et la portée, et d'une notice substantielle où sont fournis tous les renseignements utiles, en particulier la bibliographie pour les pièces — assez nombreuses — qui ont déjà été ou publiées, ou étudiées, ou mentionnées (1).

Des tables extrêmement abondantes et très développées (il y en a une dizaine, tenant près de quatre-vingts pages) permettent de retrouver aisément les richesses de toutes sortes éparses au cours du volume.

L'album, où sont reproduits tout ou partie des documents originaux ou des copies anciennes constitue un excellent recueil de fac-similés. Aux deux dernières planches, une intéressante collection de bulles parfaitement reproduites, avers et revers.

4. — Questions connexes. Le Sainte-Suaire de Turin. Égypte ptolémaïque et musulmane. Moyen âge occidental.

C'est à peine si le nouveau volume de M. Paul Vignon sur le Saint-Suaire de Turin rentre dans le cadre du présent

(1) P. 121, dans la description du nº 44, pour l'épaisseur de la bulle d'or lire: 0.0017 (et non 0,017). Nous avons été extrêmement surpris de rencontrer, p. 40, 51, 53, 54, 60, la mention d'une μονὴ τοῦ 'Ατζιϊωάννου et d'un ῥύαξ τοῦ 'Ατζιϊωάννου, en quatre documents donnés comme du début du XIe siècle (avant 1021). Il est difficile de ne pas soupçonner dans le nom de 'Ατζιϊωάννης une expression bien connue naguère des « Grecs turcophones » de Turquie: Hadji Ioannis, qu'ils ne pouvaient avoir empruntée qu'aux Turcs. D'autre part les quatre documents sont étroitement apparentés; et ils ont cela de commun qu'ils sont tous tirés du recueil Spyridon (donc copies récentes), et présentent tous des difficultés de datation, l'an du monde ne concordant pas avec l'indiction. Enfin l'un d'eux nomme une μονὴ τοῦ 'Ρῶς qui paraît être le monastère russe τοῦ Ξυλουργοῦ; mais celui-ci ne fut fondé que vers 1030 (v. *Byzantion* VIII, p. 219), et même alors la dénomination τοῦ 'Ρῶς

bulletin. Il s'y rattache cependant par quelques parties, et cela nous permet de nous y arrêter un instant [1].

On connaît les travaux poursuivis avec persévérance, depuis plus de trente ans, par l'auteur, et l'on sait aussi la thèse qu'il a défendue d'abord comme probable, maintenant comme certaine: l'image qui se reconnaît nettement sur une photographie négative du Saint-Suaire est due au contact du corps de Jésus-Christ dans le tombeau, et toutes les ressources de la chimie et de la médecine sont invoquées pour expliquer comment l'impression de cette image a pu se faire et s'est faite.

Ce n'est pas sans raison que nous venons d'écrire ce double verbe. En effet, sans entrer dans le vif de la discussion, qui n'est pas de notre compétence, il nous est permis de constater que toutes les expériences que l'on invoque, toutes les théories que l'on allègue ne peuvent pas prouver autre chose sinon la *possibilité* de l'impression d'une étoffe, imprégnée de certaines substances aromatiques, par les vapeurs ammoniacales qui se dégagent d'un cadavre. Mais de la possibilité conclure (comme il semble bien qu'on le fasse) à la réalité du fait est contre la logique; car, si l'on nous a enseigné autrefois l'axiome: *ab esse ad posse valet illatio*, nulle part nous n'avons lu la formule inverse. Nous admettons bien, si les expériences dont on nous parle sont concluantes, que la présence d'un cadavre peut être la *condition suffisante* pour obtenir, dans telles circonstances, une image pareille à celle du Saint-Suaire. Il reste à démontrer, suivant la vieille formule de nos théorèmes de géométrie, que c'est la *condition nécessaire*.

---

est surprenante. (Signalons ici une confusion des auteurs, p. 51, 52: 1169 est la date de l'attribution aux Russes, non pas du Ξυλοργοῦ, mais du Θεσσαλονικαίου, c'est-à-dire de Saint Pantéléimon — v. *Byzantion*, *ibid.*) Pour toutes ces raisons, il semble qu'on puisse se demander si le bloc des quatre documents ne devrait pas être reporté à une date notablement plus basse, ou si les anomalies ci-dessus ne seraient pas le fait des scribes postérieurs qui, en les transcrivant, auraient brouillé les données chronologiques et modernisé quelques noms. — Ou faudrait-il suspecter l'authenticité des pièces qui auraient été fabriquées après coup, pour appuyer certaines revendications? Il s'agit toujours de biens contestés, et deux fois des mêmes biens.

[1] Paul Vignon, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, la logique*, Paris, Masson, 1938. Un volume in-4°, 216 pages, 92 figures, XI planches.

Il faudrait pour cela que la possibilité de toute autre explication fût exclue, en particulier celle de la peinture qui, pourtant, a pour elle un témoignage historique non négligeable. M. Vignon s'en débarrasse prestement [1]: « Juridiquement, que valaient les 'aveux' [du peintre qui aurait fait l'image]? Et que valent-ils pour nous? Rien, puisque le Suaire n'est pas un objet peint » (p. 109). Mais n'est-ce pas là supposer acquis ce qu'il s'agit de démontrer?

Pour nous, au contraire, il semble que la question mérite d'être discutée à fond et sans parti pris, non seulement parce que de hautes autorités, y compris celle du pape Clément VII (d'Avignon), se sont prononcées, et cela à moins de quarante ans de l'époque où le suaire aurait été peint; mais aussi parce que l'image elle-même offre plusieurs traits qui nous semblent trahir une telle origine [2]. Les têtes des deux figures, de dos et de face, s'opposent, chacune présentant un ovale presque parfait, comme les montrerait un peintre qui ferait poser son modèle successivement par devant et par derrière. Tandis que, si l'image est une empreinte produite naturellement sur un suaire replié par dessus la tête, il ne doit pas y avoir de solution de continuité entre le visage et l'occiput, le sommet du crâne les unissant de manière à donner sur l'étoffe le développement d'une surface courbe, et non, comme on l'a en fait, ses deux projections sur deux plans parallèles. En outre un corps étendu sur une surface dure [3] éprouve un tassement des parties charnues qui en sont aplaties et déformées: chacun peut faire l'expérience, et la rigidité cadavérique ne suffit pas à mettre en cela une grande différence entre le corps d'un vivant et celui d'un mort. Or il suffit de regarder l'image dorsale, sur le suaire, pour voir que le modelé, au bas du dos, est exactement celui que présenterait

(1) Dès l'introduction, il avait la loyauté d'en avertir le lecteur: « Nous ne donnerons, dit-il, à ce litige qu'une place volontairement modeste, l'intérêt n'étant plus là: voir dans le Suaire une toile peinte est maintenant hors de question » (p. 9).

(2) On sait que des peintures, en poussant au noir, peuvent arriver à présenter l'aspect de négatifs, comme celle du suaire. Nous en avons eu des exemples dans les églises rupestres de Cappadoce.

(3) Même en interposant les quelques étoffes que M. Vignon suppose sur la pierre du sépulcre.

un homme debout (1). Pour qu'un corps allongé sur un banc de pierre conservât des rotondités si parfaites, il faudrait qu'il fût de marbre (2).

Il est vrai que l'on peut reconnaître un léger aplatissement d'un mollet, et M. Vignon ne manque pas d'en tirer avantage. Mais pourquoi pas des deux mollets? Et cet aplatissement est si peu visible qu'il faut, pour le remarquer, que l'attention soit attirée sur lui. Dans l'hypothèse d'une peinture, on verra là une simple faute de dessin, comme il était inévitable qu'il s'en produisît.

C'est ainsi encore que l'on expliquera la longueur exagérée des bras, surtout du bras droit (3). Tandis que, pour en rendre compte dans l'hypothèse d'une empreinte, il a fallu à l'auteur des considérations bien ingénieuses — et à notre avis, pas très convaincantes — sur les tractions exercées sur le suaire. (Comment l'étoffe n'a-t-elle pas repris ensuite sa position normale? Comment le bras seul en est-il déformé?). D'ailleurs, il est facile de constater que, dans un corps debout, le poids des bras rabaisse les épaules et par suite les mains, mais que, dans un corps couché sur le dos, les épaules sont rejetées en arrière: bras et mains en sont remontées. Encore une fois, l'image de face, sur le suaire, répond mieux, pour la longueur des bras et la position des mains à un corps debout qu'à un corps couché. Et cela confirme l'hypothèse du peintre exécutant son travail d'après un modèle debout, mais exagérant par inadvertance la longueur d'un bras.

Délibérement nous évitons de nous arrêter, sur toute une série de développements par où l'on nous montre comment, sur le suaire, des empreintes et traces de toutes sortes (sang, sueur et autres) répondent aux moindres circonstances de la

(1) Le seul moyen qu'aurait eu un peintre de faire poser un modèle n'était-il pas, en effet, de le mettre debout et de le peindre successivement des deux côtés? Et peut-être cela expliquerait-il pourquoi les pieds, où il se rendait compte que se trahirait la station debout du modèle, furent laissés dans le flou.

(2) Dans ses conclusions, M. Vignon a un mot très juste: sur le suaire, l'image *fait statue* (p. 197-198). Cela paraît vrai surtout de l'image dorsale, et nous croyons cette impression due, en grande partie, au détail signalé ici.

(3) Un ami me faisait récemment observer, avec beaucoup de pénétration, que, dans l'hypothèse d'une peinture, cette plus grande longueur d'un bras s'expliquera par le naïf souci de laisser voir la plaie du clou, qui, si les deux bras eussent été égaux, aurait été couverte par l'autre main.

passion et de l'ensevelissement du Christ. D'une part, ces traces sont très incertaines. D'autre part, il y a tant d'inconnu sur la manière dont le Seigneur a été torturé, flagellé, crucifié et enseveli, qu'il ne semble pas très difficile, parmi les multiples hypothèses proposées, d'en trouver une qui cadre avec ce que l'on croit lire sur le suaire [1].

Plus important que tout cela est le problème historique. Car, quand il serait prouvé que l'image du suaire est due à la présence d'un cadavre, il resterait à démontrer que ce fut celui de Jésus-Christ. Et cela ne peut se faire qu'en suivant la relique jusqu'à ses origines ou du moins, jusqu'à une époque reculée, relativement proche de ses origines. C'est là que l'Histoire a son mot à dire, et c'est par là que la question du suaire peut se rattacher à nos études. Malheureusement toute cette partie est traitée en une douzaine de pages (96-108), où nous ne trouvons guère la réponse à nos légitimes curiosités.

A cette brièveté il y a une raison, et l'auteur l'avoue: c'est que l'Histoire est à peu près muette. Il reconnaît que pour les premiers siècles le silence est absolu, mais il explique que ce silence a dû être imposé: hypothèse qui bientôt devient une certitude. A partir du VIIe siècle, il apporte quelques textes: allusion de saint Braulion (qui pourrait être comprise dans un sens tout opposé); mention, mais tout à fait vague, de saint Jean Damascène. Un mot d'une liturgie mozarabe, parlant des *vestigia* que Pierre et Jean auraient vus sur le linge du sépulcre, suffit-il vraiment à fournir non seulement une preuve, mais même un indice que ces *vestigia* fussent alors connus et vénérés? D'ailleurs, si cela était, comment prouver que les *vestigia* étaient une image, et celle de Turin?

D'autres témoignages — et fort importants, croyons-nous, — seraient à citer. Dès avant le VIIe siècle, les pélerins de Terre Sainte vénéraient, près du Jourdain, un *sudarium qui fuit in fronte Domini* (Antonin de Plaisance, vers 570, dans

[1] Quant au mode d'ensevelissement du Christ, force est bien de reconnaître que la plus ancienne tradition, aussi bien iconographique que littéraire, suppose un enveloppement et un emploi de bandelettes qui ne peut aucunement s'accorder avec l'image de Turin. C'est, du reste, ce qui ressort si clairement du texte des Évangiles que nul — n'était le Saint-Suaire — n'aurait jamais imaginé que le corps de Jésus ait pu être déposé nu entre deux doubles d'étoffe.

Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 168). A Jérusalem, on avait plus tard un *sudarium quod in sepulchro super caput ipsius fuit* (Adamnanus, vers 670, *ibid.*, p. 235). Qu'il s'agisse d'un seul objet, déplacé d'un siècle à l'autre, ou de deux reliques différentes, il y a là une question qui méritait d'être discutée. Non pas que ce *sudarium* puisse être identifié avec le suaire de Turin: c'était un linge plus petit qui ne couvrait que la tête: mais s'il a existé (et l'évangile de saint Jean le nomme!), c'est lui qui devait recevoir l'empreinte de la face, et non le linceul posé par dessus (1).

Plus loin sont apportés des témoignages relatifs à un linceul du Christ conservé dans le trésor des empereurs de Constantinople. Nulle mention d'une image quelconque. Beaucoup de lecteurs concluront sans doute, que l'image n'existait pas. Point du tout: c'est que le suaire était enfermé dans une châsse (2) Et si Mésaritès en parle avec assez de précision pour en indiquer la matière, l'odeur qui s'en dégage — toujours, sans parler d'image: — «Je le vois, moi, reprend M. Vignon, soulever un couvercle, sentir une odeur ancienne, et refermer sans penser à dérouler une étoffe que jamais on n'exposait» (p. 104).

Peu après, il est vrai, au dire de Robert de Clari, «la figure de Notre-Seigneur» se voyait sur un suaire que l'on exposait dans l'église de la Vierge aux Blachernes (p. 104). Mais, là encore, le témoignage est enveloppé d'obscurité. Car s'agit-il de la même relique? Et cette image est-elle bien une

(1) Distinguer, comme il est fait ailleurs (p. 68), entre linge posé sur la tête et linge posé sur le visage est une chicane; car si, pour un corps debout, le visage est le devant, et non le dessus de la tête, il n'en est plus ainsi pour un corps étendu sur le dos. Couvrir d'un voile la tête d'un mort, c'est couvrir son visage. Imaginer ce voile agencé à la manière d'un turban est une idée plaisante qui ne mérite guère d'être discutée. D'ailleurs, même en cette hypothèse, le turban aurait dû laisser des traces sur l'empreinte du suaire. Nous avons déjà dit que l'image de Turin est difficilement conciliable avec les textes évangéliques se rapportant à la sépulture de Jésus-Christ.

(2) Il faut citer la phrase (en soulignant quelques mots) pour montrer à quel point on peut, quand on est fermement convaincu, tenir pour indubitable ce qui est en question: «Nulle mention n'est fait par Guillaume de Tyr de ces *«traces» qui sont, ne l'oublions pas des effigies*, et que de ce fait nul ne peut taire sitôt qu'il en a pris connaissance! *Point de doute:* le roi de Jérusalem et Guillaume de Tyr n'ont vu le suaire que dans une châsse» (p. 103).

empreinte? est-elle celle qui se conserve à Turin? Autant de questions qui se posent, auxquelles on cherche vainement une réponse. Pour la dernière, l'auteur nous dit que, d'après le même Robert de Clari, nul ne sait ce que devint le suaire des Blachernes lors du sac de la ville, en 1204. « Un silence de cent cinquante ans va retomber sur le Linge... Comment par vint-il à Lirey? La chose est encore historiquement un mystère » (p. 104). Un mystère qui s'ajoute, on l'a vu, à plusieurs autres. Il serait plus juste de dire qu'avant le milieu du XIVe siècle, tout est mystère dans l'histoire du Saint-Suaire.

A ce silence de l'Histoire, M. Vignon essaye de suppléer par une méthode iconographique qui, disons-le tout de suite, ne nous a pas convaincu. Examinant les produits de l'art chrétien au cours de siècles, il découvre et nous montre un grand nombre de figures où paraîtrait une imitation certaine de l'image du suaire, et cela prouverait non seulement qu'elle existait, mais qu'elle était connue et copiée. Or, deux objections se présentent, qui enlèvent au raisonnement beaucoup de sa valeur. D'abord, les figures invoquées ne sont pas uniquement — comme il semblerait que ce dût être — des figures de Jésus-Christ, mais de quantité d'autres personnages (1). En second lieu, la ressemblance des traits est loin d'être rigoureuse : l'auteur admet lui-même que le « carré supranasal », par exemple, auquel il attache une grande importance, peut se réduire à sa partie inférieure, presque à un simple trait, qu'il peut s'arrondir d'un côté ou de plusieurs côtés... Bref, on en vient à penser qu'il ne serait pas très difficile de le trouver un peu partout. En somme, on croira qu'il s'agit là

(1) Au baptistère des Orthodoxes de Ravenne, M. Vignon range dans « la lignée du Suaire » plusieurs figures d'apôtres. Celles de Jésus-Christ et de Jean Baptiste, au médaillon central, lui seraient étrangères. Il explique ce fait, qui paraît anormal à première vue, de la façon suivante : « Pour moi, le Christ et le Précurseur auront été mis là en premier vers 458, dans un temps où nulle copie de l'image [d'Édesse, dérivée du Suaire] n'était encore parvenue à Ravenne. Mais bientôt des modèles arrivent et l'on marque du signe du Christ certains apôtres » (p. 142). La véritable explication est beaucoup plus simple : toute la partie supérieure des deux personnages est une réfection moderne : de là, leur manque de caractère et le geste ridiculement anachronique du baptiseur. Il est surprenant que M. Vignon ne s'en soit pas aperçu, car il dit avoir consulté des publications qui distinguent, dans la mosaïque, les parties anciennes et les parties refaites.

de traits assez communs; et quand, pour quelques-uns, les ressemblances sont plus étroites, on peut toujours se demander où est l'imitation, et si, par hasard — dans l'hypothèse que nous sommes permis d'envisager tout à l'heure — un peintre n'aurait pas cherché à reproduire un type qui avait cours dans l'art chrétien.

Une simple constatation montrera d'ailleurs combien cette méthode est sujette à caution. Pour M. Vignon, la Sainte-Face de Laon est tellement apparentée à l'image du suaire qu'elle a dû être peinte devant lui (p. 137-138, 184-186). Il a cependant la franchise de nous avertir que M. Grabar, qui a fait de la Sainte-Face une étude approfondie (1) n'a pas vu cette parenté, et le lui a écrit. Sur quoi il conclut: « Si elle lui a échappé, c'est qu'il connaissait insuffisamment le Suaire » (p. 123). Je crains que la conclusion de plus d'un lecteur ne soit différente.

Les dernières pages, qui veulent montrer le suaire « logiquement authentique », ne nous ont pas semblé — nous sommes bien obligé de l'avouer — plus convaincantes que les chapitres consacrés à l'Histoire et à l'Iconographie. Ici, comme un peu partout dans le livre, on se sent en présence d'un esprit dont les convictions sont définitivement arrêtées, et qui les défend avec force, chaleur et verve. Par le ton direct, par l'habileté à mettre en lumière tous les arguments favorables à la thèse, par l'ingéniosité à tirer parti des moindres détails — peut-être aussi par le silence sur certains aspects embarrassants de la question — l'ouvrage apparaît comme un plaidoyer, plutôt que comme une étude critique proprement dite. Il gagnera certainement la faveur d'un public étendu (on sait quel succès ont eu dans ces derniers temps les publications fragmentaires ou les conférences de l'auteur). Il est plus douteux qu'il réussisse à persuader les esprits réfléchis et notamment les historiens de métier.

***

On estimera peut-être que le livre de M. Franz Cumont sur l'*Égypte des astrologues* n'a guère sa place ici (2). En effet,

(1) Voir notre bulletin de 1932, dans *Orientalia christiana*, t. XXVIII, p. 272-273.

(2) Franz Cumont. *L'Égypte des astrologues*. Édité par la Fondation égyptologique, Reine Élisabeth. Bruxelles, 1937. Un volume in-8° de 254 pages.

l'illustre savant nous y présente un tableau de la société égyptienne d'après les attestations ou les allusions recueillies dans cette littérature astrolologique, d'origine alexandrine, qu'il connaît à merveille. Puisqu'elle remonte, dans sa forme première, à l'époque ptolémaïque, c'est de l'Égypte des Ptolémées qu'il s'agit dans ce livre. Il est par là hors de notre sphère. Cependant, comme les compilations postérieures et les traductions qui nous transmettent en l'adaptant — parfois, en la déformant — cette littérature première, en grande partie perdue, s'échelonnent sur un long espace de temps, jusqu'à une date tardive, on y rencontre des traits qui portent le marque de l'époque byzantine. M. Cumont ne manque pas de les signaler en passant (par exemple, p. 166, n. 5). D'autre part, nous avons souvent la preuve de lointaines influences orientales. A l'origine des spéculations des astrologues alexandrins, l'auteur trouve la trace non seulement de vieilles doctrines égyptiennes, mais aussi de celles de la Perse et de la Chaldée. Dans le chapitre si intéressant consacré aux corps de métiers et au commerce, nous avons la preuve des relations qui reliaient l'Égypte (et par elle le monde méditerranéen) aux régions les plus lointaines de l'Orient : l'Inde et la Chine. Cela est appuyé de textes qui fournissent des arguments plus précis et plus sûrs que ceux que l'intuition découvre dans les « caractères essentiels » d'œuvres de date souvent incertaine. Louons les index qui terminent le volume, celui des mots grecs (un dictionnaire de termes typiques), celui des *passages corrigés* par l'auteur, notamment dans la vieille traduction latine, récemment publiée par Gundel, d'Hermès Trismégiste.

***

Entreprenant une série d'études sur des monuments musulmans d'Italie, M. Monneret de Villard commence par publier, décrire et étudier le célèbre coffret à marqueteries d'ivoire de la Chapelle Palatine de Palerme, que l'on a tenu généralement, jusqu'à présent, pour une œuvre sicilienne (1).

(1) Ugo Monneret de Villard. *Monumenti dell'Arte Musulmana in Italia* I. – *La cassetta incrostata della Cappella Palatina di Palermo.* (Collezione Meridionale diretta da U. Zanotti-Bianco. Serie III : Il Mezzogiorno Artistico), Roma, 1938. Un portefeuille in-4°, 26 pages, XXXVII planches.

Par une série de rapprochements — qui ont aussi l'avantage de nous faire connaître de belles œuvres d'art — l'auteur établit qu'il est d'origine égyptienne et doit dater du XII[e] siècle ou du commencement du XIII[e].

A retenir, en particulier, la distinction qu'il établit entre les œuvres coptes et les œuvres arabes du haut moyen âge en Égypte : les premières restent fidèles à la vieille technique de l'incrustation proprement dite, où chaque morceau d'ivoire s'engage dans une cavité du bois taillée pour la recevoir ; et dans les secondes, on trouve de la marqueterie, composée de pièces diverses, ajustées ensemble et fixées à l'aide d'un mastic. Comme exemple du premier genre de travail, M. Monneret de Villard donne des reproductions d'ensemble et de détail des deux belles portes à six et quatre battants du couvent de Deir-es-Suriani du Wadi en-Natroun, en Égypte : images que l'on ne rencontre pas facilement ailleurs. Il cite encore le coffret du même monastère qu'il incline à dater du X[e] siècle contrairement à Evelyn White (1).

***

M. René Pfister continue ses importantes études sur les tissus que nous livrent les fouilles d'Orient. Il s'agit cette fois de tissus de coton exhumés des monceaux de déchets à Fostat, près du Caire (2). Ils sont d'époque musulmane et proviennent de l'Inde. Le livre ne rentre donc pas directement dans le cadre du présent bulletin. Il ne manquera pas d'intéresser néanmoins les archéologues qui s'occupent du monde méditerranéen, car ils y apprendront maintes choses utiles, par exemple que, dans l'Antiquité, le proche Orient n'a pas su teindre les fibres végétales, mais seulement la laine, que l'Inde, dès les débuts de l'ère chrétienne, et peut-être avant, a été le grand fournisseur des cotonnades teintes et imprimées, que leur introduction en Occident n'a atteint que peu à peu un certain degré d'intensité, et qu'elle a été surtout le fait des

(1) Sur l'ouvrage d'Evelyn White, voir notre bulletin de 1934 (*Orientalia christiana*, t. XXXIV, p. 182-186.

(2) R. Pfister, *Les toiles imprimées de Fostat et de l'Hindoustan*. Paris, Les Éditions d'art et d'histoire, 1938. Un volume in-4°, 106 pages. 73 figures dans le texte, planches A-C, en couleurs. I-XXXVI en phototypie.

Arabes de Perse et d'Arabie. Les tissus recueillis en Égypte ne remontent qu'à l'époque Fatimite.

On trouvera aussi d'intéressants détails sur les procédés de teinture et d'impression du coton. Enfin, — et c'est ce qui constitue la majeure partie du volume, — l'étude d'un nombre considérable de pièces soigneusement choisies, avec gravures au trait dans le texte, et photographies dans les planches, qui sont fort belles.

***

Dans un petit volume (1), illustré de belles planches, M. Guy de Tervarent a réuni un certain nombre de *curiosa :* explications judicieuses de scènes énigmatiques, figurées par la peinture du moyen âge ou de la haute Renaissance, et qui jusqu'à lui avaient résisté à tout essai d'interprétation. Elles appartiennent à l'art occidental ; mais certains sujets, par exemple ceux qui sont tirés de la légende de saint André, de saint Pierre, de sainte Catherine, de la Dormition de la Vierge, ou de l'histoire de sainte Madeleine, peuvent servir à éclairer quelques points d'iconographie orientale. A ce titre, nous le recommandons aux byzantinistes, non moins qu'aux archéologues et aux amateurs de belles légendes.

5. — **Mélanges et périodiques.**

Pour ne point grossir à l'excès un bulletin déjà très chargé, on voudra bien nous permettre de nous borner à citer ici les Revues qui nous ont été envoyées, avec la simple mention des articles plus aptes à intéresser nos lecteurs. Les caractères et les mérites de chacune de ces collections ont, du reste, été déjà signalés dans nos précédents bulletins.

Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. Tome V (1937). *Mélanges Émile Boisacq.* Bruxelles, 1937. Un vol, in-8°, XVI-561 pages, XIII planches.

(1) Guy de Tervarent, *Les énigmes de l'art du moyen-âge.* Première série. Paris, Les Éditions d'art et d'histoire, 1938. In-4°, 58 pages, 18 planches.

— W. BESCHEWLIEW, *Zur Frage des Lautwertes des Buchstaben B im Spätgriechischen,* p. 65-68. J. BIDEZ, *Le nom et les origines de nos almanachs,* p. 77-85. S. BINON, *Guy d'Arménie et Guy de Chypre. Isabelle de Lusignan à la cour de Mistra,* p. 125-142. G. CHARLIER, *« Helléniste ». Notes pour servir à l'histoire d'un mot français,* p. 175-186. A. DAIN, Σοῦδα *dans les traités militaires,* p. 233-241. R. M. DAWKINS, *An echo in the Norse Sagas of the Patzinak war of John II Komninos,* p. 243-249. H. GRÉGOIRE et P. ORGELS, *Qu'est-ce qu'un « hussard » ? Ou de l'utilité du Grec moderne,* p. 443-451. E. HONIGMANN, *Les* dvandvas *dans la toponymie byzantine,* p. 499-512. *Chronique de l'Institut (Année académique 1936-1937),* p. 543-557. Les autres articles se rapportent surtout à des questions de philologie grecque et de linguistique. Un second volume, qui doit paraître à la fin de l'année, constituera le tome VI (1938) de l'Annuaire.

Annales de l'Institut Kondakov (*Seminarium Kondakovianum.* T. IX. Praha, 1937. Un vol. in-4°, 111 p., fig., XII pl. — A. A. VASILIEV, *The opening stages of the Anglo-Saxon immigration to Byzantium in the eleventh century,* p. 39-70. D. A. RASSOVSKI, *Les Comans.* III. *Le territoire des Comans,* p. 71-85 (en russe). — T. X. *Mélanges Vasiliev.* Praha, 1938. Un vol. in-4°, 201 p., III pl. — G. V. VERNADSKI, *A. A. Vasiliev,* p. 1-17 (en russe, avec bibliographie de A. A. V.). F. DÖLGER, *Johannes VI. Kantakuzenos als dynasticher Legitimist,* p. 19-29. A. V. SOLOVIEV, *Un inventaire de documents byzantins de Chilandar,* p. 31-47. D. ANASTASJIEVIĆ, *Actes d'Esphigménou du tsar Dušan,* p. 57-68 (en russe). F. DVORNIK, *L'affaire de Photios dans la littérature latine du Moyen Age,* p. 68-93. ST. STANOJEVIĆ, *Jacob, métropolite de Ser,* p. 95-98 (en russe, résumé français). H. GRÉGOIRE, *L'empereur Maurice s'appuyait-il sur les Verts ou sur les Bleus ?* p. 107-111. B. A. MOŠIN, Δουλικὸν ζευγάριον. *Sur la question du servage à Byzance,* p. 113-132 (en russe, résumé français). M. A. ANDREEVA, *A propos de l'éloge de l'empereur Jean III Batatzès par son fils Théodore II Lascaris,* p. 133-144. D. A. RASSOVSKI, *Les Comans.* III. *Le territoire des Comans,* p. 155-178 (en russe, résumé français). G. A. OSTROGORSKY, *Autokrator Johannes II und Basileus Alexios,* p. 179-183. N. E. ANDREEV, *Ivan IV der Gestrenge und die Ikonenmalerei des XVI Jahrhunderts,* p. 185-200 (en russe, résumé allemand). — Présentons nos vœux à la fois à l'heureux jubilaire, à qui est dédié ce volume, et à

l'Institut qui le dédie. Souhaitons à ce dernier de poursuivre, avec un succès croissant, dans les circonstances nouvelles, le cours de ses travaux et de ses publications.

Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. T. XIII. Athènes, 1937. Un vol. in-8°, 549 p., fig. — Tous les articles en grec; résumés français à la fin du volume. Tout serait à citer. Bornons-nous aux titres suivants: MGR SOPHRONIOS EUSTRATIADÈS, ex-métropolite de Léontopolis, *Le « Synodicon » de l'Église de Grèce,* p. 3-29. GRÉG. KASSIMATIS, *La politique sociale dans les Novelles de Léon le Sage,* p. 30-39. PHÉDON COUCOULÈS, *Jeux de lice, luttes et divertissements dans les tournois chez les Byzantins,* p. 65-122. MGR CHRYSOSTOME, Archevêque d'Athènes, *Situation de l'Église orthodoxe d'Antioche aux XIVe et XVe siècles,* p. 123-142. BASILE MYSTAKIDÈS, *Les écoles après la chute de Constantinople, d'après les archives du Patriarcat Œcuménique,* p. 143-154. JEAN PAPADOPOULOS, *Recherches sur la Grande et la Petite Chronique de Phrantzès,* p. 155-157. ANDRÉ XYNGOPOULOS, *Les frontispices des manuscrits Vatic. 1162 et Paris. 1208,* p. 158-178. THÉMISTOCLE VOLIDÈS, *Recherches au mont Sinaï,* p. 197-223. E. PÉZOPOULO, *Poèmes de Synésios de Cyrène,* p. 305-352. ATH. N. DIAMANTOPOULOS, *Le 1600e anniversaire de la mort de Constantin le Grand,* p. 253-370. ULYSSE LAMPSIDÈS, *Pachôme Roussânos et la vie de ses contemporains,* p. 385-392. ANASTASE ORLANDOS, *Tour byzantine près d'Olinthe,* p. 393-396. GEORGES TSÉVÂS, *Catalogue épiscopal de Thèbes,* p. 397-399. MICHEL DENDIAS, *Une lettre de Frédéric II à Jean Doucas Vatatzès,* p. 400-401. Après une riche bibliographie (recensions et répertoire), viennent les Actes de la Société, qui attestent une belle activité, et le catalogue toujours accru de ses membres.

Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος. T. III. Athènes, 1937. Un vol. in-8°, en deux fascicules, 208 pages, nombreuses figures. — Comme aux deux tomes précédents, tout le texte (en grec) et toute l'illustration sont l'œuvre exclusive de M. ANASTASE ORLANDOS. Le premier fascicule est consacré tout entier aux édifices civils de Mistra: palais et maisons; le second traite d'une basilique paléochrétienne de Lesbos, de sculptures chrétiennes du musée de Smyrne et de monuments divers. A la fin, un chapitre sur les travaux de restauration de monuments byzantins en Grèce. Ce recueil, qui du reste n'épuise pas l'activité de l'auteur (on a vu paraître

son nom au paragraphe précédent), est une précieuse mine de renseignements de toutes sortes. Nous lui souhaitons longue vie et succès.

Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice, Anul XXVIII, fac. 83-86. Bucarest, 1935. Grand in-4°, 192 pages, nombreuses figures (paru en 1937-1938). — Articles en roumain ; résumés français à la fin de chaque fascicule. ÉMILE VÂRTOSU, *Objets d'art roumains à Istamboul,* p. 1-19. A. SACERDOȚEANU, *Le tombeau de Curtea de Argeș et la construction de l'église princière,* p. 49-57. N. IORGA, *L'église de Stari-Chiojd* (en bois), p. 58-63; *Nouvelles recherches à Cotnari,* p. 75-77 ; *L'église du prince Rareș à Targul-Frumos,* p. 80. VICTOR BRĂTULESCU, *Églises de Transylvanie et de Bucovine,* p. 81-89. N. IORGA, *L'aspect des monuments roumains de Transylvanie dans les écrits d'un voyageur français,* p. 110-112. VICTOR BRĂTULESCU, *Éléments profanes dans la peinture religieuse : St Élie et le char de feu,* p. 127-135. AL. BRĂCĂCILĂ, *Le monastère de Coșuștea-Crivelnicu,* p. 165-184.

G. DE JERPHANION, S. J.

COMMENTARII BREVIORES

Les peintures des églises rupestres de Cappadoce

L'œuvre archéologique du R. P. Guillaume de Jerphanion

Avec la publication du troisième fascicule, (tome II, 1e partie, Paris 1936) et du troisième album de ses « Églises rupestres de Cappadoce », le R. P. Guillaume de Jerphanion a achevé la description de cet ensemble de monuments, dont il poursuit l'étude depuis 1907 et dont le témoignage, d'une richesse exceptionnelle, a éclairé d'un nouveau jour toute l'histoire de l'art byzantin et même de l'art chrétien d'Occident. Un dernier fascicule (tome II, 2e partie) comportant une conclusion et les *indices*, qui rendront de si grands services aux travailleurs, sera publié bientôt; mais, en attendant l'achèvement de cette œuvre si importante, nous possédons dès maintenant les éléments nécessaires qui permettent d'en apercevoir toute la portée. Nous avons déjà rendu compte des volumes et des albums au fur et à mesure de leur publication (*Revue Archéologique*, 1927, t. I, p. 1-47; 1935, t. I, p. 236-253; *Journal des Savants*, 1938, p. 41-43). Sans revenir sur le détail de nos analyses et sans chercher à anticiper sur la conclusion de l'auteur, nous voudrions simplement dégager quelques-uns des résultats, dont la plupart sont déjà connus des historiens de l'art, qui tirent parti depuis longtemps de ces belles découvertes, et que le R. P. de Jerphanion lui-même a résumés dans les conférences qu'il a données à Bucarest en 1935 (publiées dans le *Bulletin de la Commission des Monuments Historiques de Roumanie*, XXVII, fasc. 82).

I.

Rappelons d'abord quelques dates essentielles. De nombreux voyageurs avaient déjà visité les grottes de la région d'Urgub avant le R. P. de Jerphanion et il les énumère, ainsi que les récits de leurs voyages au début de son tome I. Les premières publications importantes sont celles de Charles Texier (entre 1834 et 1864), qui exagéra l'antiquité des monastères rupestres; mais l'on peut dire que ce fut seulement après les explorations de Hans Rott (22 octobre–4 novembre 1906), du père de Jerphanion lui-même (19–28 août 1907) et de Henri Grégoire (24 octobre–6 novembre 1907), suivies de publications préliminaires et de communications aux sociétés savantes, que l'intérêt des monuments cappadociens fut révélé aux historiens de l'art byzantin. Charles Diehl dans la première éditions de son *Manuel d'Art Byzantin* en 1910, Dalton dans son livre *Byzantine Art and Archaelogy* (Oxford 1911), replaçaient les peintures cappadociennes dans la série des monuments byzantins; et dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile* (Paris 1916), Gabriel Millet considérait ces peintures comme le témoignage le plus important que nous possédions sur l'illustration syrienne de l'Évangile.

Dans l'intervalle le R. P. de Jerphanion avait complété ses premières recherches par des explorations systématiques de toutes les chapelles rupestres (août–octobre 1911, août–septembre 1912), et en avait publié les premiers résultats dans diverses revues. Surtout il avait commencé à préparer une publication d'ensemble, qui allait paraître à Beyrouth, au moment où la guerre de 1914 éclata.

Non seulement ce projet dût être différé, mais lorsqu'en 1918 les Pères Jésuites revinrent au collège Saint-Joseph de Beyrouth, ils trouvèrent l'édition dispersée et inutilisable. Le R. P. de Jerphanion avait heureusement mis en sûreté ses carnets de voyage et ses clichés; il lui fallut recommencer entièrement son ouvrage. Grâce au concours du Service des Antiquités du Haut Commissariat de Syrie et de l'Académie des Inscriptions, il publia en 1925 le tome I (première partie, LXIII-297 pages) et l'Album I (pl. 1-69), en 1928 l'Album II (pl. 70-144), en 1932 le tome I (2e partie, p. 297-615), en 1934 et 1936 le tome II (première partie, VIII-388 pages) et l'Album III pl. 145-268).

II.

Grâce à ce travail considérable, on possède donc dès à présent un répertoire complet d'églises et de peintures cappadociennes, connues auparavant par des fragments. Le soin avec lequel les planches, entremêlées de dessins et d'aquarelles, ont été exécutées permet aux chercheurs des observations personnelles et leur offre des aperçus et des termes de comparaison.

Mais la valeur du commentaire ne le cède en rien à celle de l'illustration. Pour diverses raisons, les monuments ne sont pas présentés dans un ordre chronologique, qu'il n'était possible d'établir qu'une fois le travail terminé, et surtout parce que la transformation des styles ne s'est pas produite uniformément partout : tel groupe de peintures, malgré une date relativement récente, relève encore du style archaïque. Les monuments ont donc été groupés par régions, ce qui était la manière vraiment scientifique de les présenter, avant que tout classement chronologique pût être entrepris.

Chaque volume n'en a pas moins été une révélation d'un nouvel aspect de cet art monastique. Le tome I (premier fascicule) comprend une longue et utile introduction. On y trouve d'abord la description précise et pittoresque du cadre qui explique le caractère des monuments : le plateau volcanique déchiqueté par l'érosion, coupé de vallées profondes d'où émergent les dykes en forme de cônes, de pyramides, de tours, dans le flancs desquels les moines ont creusé leurs monastères, souvent à des hauteurs peu accessibles.

Suit un étude architecturale du plus grand intérêt. Les moines ne se sont pas contentés de creuser : ils ont modelé leurs excavations de manière à les faire ressembler à des églises où à des salles de couvents, taillant des arcs, réservant des piliers ou des colonnes, creusant des absides, arrondissant des arcades, affouillant des coupoles, réservant même dans le rocher les tables de pierre et les bancs des réfectoires. Mais surtout une partie de ces architectures se rattache à des types régionaux apparentés aux édifices étudiés par sir William Ramsay et miss Bell en Lycaonie, dans le Hassan-Dagh et le Kara-Dagh, représentant une tradition indigène, pure de tout élément hellénique, avec la prédominance des arcs outrepassés. D'autres églises rupestres au contraire, à colonnes et à coupoles multiples,

établies sur le plan à croix inscrite, trahissent le modèle byzantin de l'église dite en croix grecque.

Mais le témoignage le plus précienx que nous apportent ces églises est celui des immenses cycles de peinture iconographique qui recouvrent d'une manière ininterrompue leurs parois, figures isolées ou épisodes évangéliques, présentés souvent entre des bandeaux ou dans des cadres d'ornements variés, en général de caractère géométrique.

Dans ce premier volume le père de Jerphanion étudie exclusivement le groupe des chapelles de Gueurémé et des environs, à décoration archaïque remontant d'après quelques dates données par des inscriptions au IXe et à la première moitié du Xe siècle : chapelles de Gueurémé, église Saint-Eustathe, église de Qeledjlar et chapelles environnantes, partie ancienne de Toqale Kilissé.

Avec le fascicule II nous atteignons une période plus récente, marquée par la transformation de l'architecture et de la peinture archaïques sous l'action de Constantinople. Cette influence byzantine peut s'expliquer par le rattachement de la Cappadoce à l'Empire à la suite des victoires de Nicéphore Phocas, dont une chapelle située près de Tchaouch-In montre le portrait, ainsi que ceux des membres de sa famille et de l'impératrice Théophano (vers 964-965). Déjà visible à Qeledjlar, cette influence byzantine s'affirme à la nouvelle église de Toqale, au grand pigeonnier de Tchaouch-in et surtout dans le décor des « églises à colonnes », dont le plan reproduit avec plus ou moins d'exactitude l'ordonnance de l'église en croix grecque : Qaranleq-Kilissé, Tchareqle-Kilissé, Elmale-Kilissé.

Enfin le troisième fascicule (t. II, 1) est particulièrement remarquable par la variété et la nouveauté des ensembles qu'il nous offre : un décor antérieur à la querelle des images et d'inspiration syrienne près de Mavroudjan ; plusieurs chapelles décorées à l'époque iconoclaste, soit par les adversaires, soit par les défenseurs des images, dans la région de Sinassos (Haghios Vasilios, Haghios Stéphanos près de Djémil) ; cycles archaïques contemporains de ceux de Gueurémé à Saint-Théodore de Sousam Baïri, aux Saints-Apôtres de Sinassos, à Tavchanle-Kilissé (datée du règne de Constantin Porphyrogénète, 912-959), à Qarleq-Kilissé, où le décor archaïque est adapté au plan d'une église en croix grecque ; décors inspirés de Constantinople à Sainte-Barbe de Soghanle (1006 ou 1021), à Qarabach-Kilissé (1060-1061), au chœur triconque de Taghar, à Qarche-Kilissé (1212), à Souvech (1216), à Orta-Keuy (1293), à Souvasa (entre

1222-1224). Ces dernières dates, sur des inscriptions au nom de Théodore Lascaris et de Jean Vatatzès, témoignent d'une extension remarquable de l'empire de Nicée dans ces régions éloignées, fait confirmé par Nicéphore Grégoras (*Histoire*, I, 3).

Une derniére exploration de la region d'Urgub en 1926-1927, avait permis au R. P. de Jerphanion de compléter la documentation des fascicules II et III, mais il eut la tristesse de trouver plusieurs chapelles saccagées ou détruites.

III.

Mais ce serait donner une idée incomplète de son œuvre que se borner à cette sèche énumération. L'un des grands mérites de ses livres est la méthode excellente et toute scientifique qu'il a adoptée pour présenter les résultats de ses travaux.

Chaque église importante est l'objet d'une monographie complète; les chapelles secondaires, de petite dimension ou n'offrant que quelques vestiges de leur ancien décor, sont groupées suivant leur situation topographique, mais l'analyse des éléments qui constituent leur témoignage, suit toujours le même ordre, tout à fait logique. En premier lieu, quand la chose est possible, témoignage des inscriptions, qui permettent de dater les travaux, parfois de plusieurs époques; description de l'église, de son plan, des éléments de son architecture. Suit l'étude de la décoration, de son ordonnance: figures isolées, cycles évangéliques, thèmes de majesté mis à part. Après l'étude de l'iconographie, de sa distribution dans l'église, de son caractère, de ses sources, des faits intéressants qu'elle nous révèle, un chapitre particulier a trait à la technique et au style des peintures. L'ornement proprement dit avec ses thèmes variés, géométriques ou végétaux, fait l'objet d'un autre chapitre et les exemples les plus typiques sont mis sous les yeux du lecteur au début et à la fin des chapitres. Enfin une dernière étude est consacrée à l'épigraphie et à l'orthographe des inscriptions extrêmement nombreuses, offrant des noms de donateurs, des fragments de textes religieux, qui enrichiront les sciences auxiliaires, encore en formation, de l'histoire byzantine.

Ainsi l'ouvrage du R. P. de Jerphanion, rédigé suivant la méthode critique la plus sûre, offre aux savants des éléments certains et éprouvés, qui leur permettront des études personnelles. Ce vaste ensemble de monuments, décrits avec précision et reproduits par une

illustration impeccable et luxueuse, forme désormais l'une des sources essentielles de l'histoire de l'art byzantin. S'il est exact qu'une bonne partie de l'iconographie cappadocienne nous soit connue par d'autres sources, chapelles rupestres, églises ornées de fresques, peintures de certains manuscrits, etc..., on ne trouve nulle part ailleurs une série aussi complète de peintures iconographiques, réparties entre le VIIIe et le XIVe siècle. Les peintures cappadociennes nous montrent donc le développement d'une tradition picturale plusieurs fois séculaire.

Et des découvertes récentes, celles de la chapelle et de la synagogue de Doura-Europos, sont venues augmenter encore l'intérêt de ces peintures, en nous révélant, ce que l'on supposait déjà, mais cette fois avec une certitude complète, leur origine. Elles procèdent de l'art chrétien ancien, né en Syrie dès IIIe siècle de notre ère, au contact des arts païen et juif, créés en grande partie par des artistes originaires de l'Iran et de la Mésopotamie.

Cet art est dû à la réaction de l'antique tradition asiatique contre l'art hellénistique, qui n'a jamais été dans ces régions qu'un art d'importation, opposé par ses principes à l'art indigène. On retrouve dans les peintures cappadociennes le point de vue exclusivement narratif, qui est celui des peintres de la synagogue de Doura, avec certains thèmes de majesté, visions apocalyptiques, Ascension, Pentecôte, réservés aux absides, aux plafonds, aux coupoles. C'est l'art, d'inspiration toute syrienne, qui apparaît au VIe siècle dans l'Egypte copte, en particulier dans les chapelles de Baouit. Cet art, auquel Byzance a été réfractaire, est passé en Occident au VIIe et VIIIe siècles, comme en font foi les peintures romaines de cette époque, notamment les ensembles de Sainte-Marie-Antique. Nos imagiers romans du XIIe siècle, grâce aux importations d'icones et de manuscrits d'Orient, s'en sont inspirés largement.

L'artiste helléne compose son sujet comme une œuvre littéraire, en mettant en lumière les personnages et les détails essentiels : en un seul tableau il fait tenir une action complexe, comme une bataille. Le Syrien raconte ; il est préoccupé de n'omettre aucun détail du récit et, pour être plus complet, il répète plusieurs fois la même scène, avec des péripéties différentes, mettant souvent tous les personnages sur le même plan et les distinguant par des conventions naïves comme la hiérarchie des tailles ou la perspective inverse. Tels sont les principes de l'art cappadocien de l'époque archaïque, qui nous a laissé le plus grand nombre de monuments.

On voit par là quel service immense a rendu le R. P. de Jerphanion en restituant tout un aspect de l'art du moyen-âge, connu

jusque là d'une manière fragmentaire. Toutes les époques, du IXe au XIVe siècle, sont représentées dans cet art monastique. La période la plus ancienne de l'art chrétien de Syrie a laissé des traces dans une chapelle près de Mavroudjan (Christ sur la croix, vêtu du long colobium, comme celui de l'Evangile de Rabula). Pour la première fois on possède des décorations purement iconoclastes, avec des grandes croix gemmées, sculptées ou peintes aux plafonds des chapelles ou des décors purement géométriques (chapelles de Matchan et de la région de Sinassos). D'autres chapelles (Haghios Stéphanos près de Djémil) ont un décor mixte, qui peut être l'œuvre de moines iconophiles. Les décors archaïques, les plus étendus et les plus caractéristiques, représentant la pure tradition syrienne, avec leurs longues frises et leurs figures innombrables, dominent au début du Xe siècle dans les régions de Gueurémé et de Tavchanle. Le développement en longues frises de la vie de Jésus, avec prédominance du cycle de l'Enfance, de larges emprunts aux Évangiles apocryphes, tels sont les traits essentiels de ce décor. De plus, à côté du récit évangélique, une place importante est faite dans plusieurs de ces chapelles à l'hagiographie. Ce ne sont pas seulement les figures des saints, la reproduction de leurs icones, comme celles des Sept Dormants d'Ephèse à la voûte de Sainte-Barbe de Soghanle, ce sont aussi leurs légendes qui décorent certaines de ces églises : histoire de saint Jean Baptiste (Belli-Kilissé), supplice des Quarante Martyrs de Sévaste (Souvech) etc... Il y a là une floraison iconographique des plus remarquables.

Enfin dans la deuxième moitié du Xe siècle la tradition syrienne est modifiée plus ou moins par les apports de Byzance. A la nouvelle église de Toqale et dans le groupe des églises à colonnes, les tableaux ne se présentent plus dans l'ordre chronologique ; l'Enfance du Christ tient moins de place ; un Christ colossal, reproduction du Pantocrator, occupe, comme dans les églises byzantines, la coupole centrale et parfois même celle du bras oriental ; les anges en costume impérial ornent les calottes des angles ; les visions apocalyptiques, absentes de l'iconographie byzantine, sont remplacées par le thème essentiellement byzantin de la Déisis. La tradition syrienne revit cependant avec son esprit réaliste et sa tendance dramatique dans certains détails des épisodes de la Passion. Une étude des peintures de cette époque, faite au point de vue de l'évolution de l'iconographie byzantine entre le Xe et le XIVe siècle, jetterait sans doute de grandes clartés sur cette évolution. A côté des témoignages que les peintures cappadociennes nous apportent sur l'art chrétien primitif de Syrie et

sur l'art des iconoclastes, elles pourraient nous en fournir de très précieux sur la transformation de l'art byzantin qui aboutit à la floraison iconographique de l'époque des Paléologues.

On voit par ces quelques exemples quels trésors d'iconographie chrétienne les peintures cappadociennes nous ont conservés et ce sera l'honneur du R. Père de Jerphanion d'avoir pu les restituer à l'histoire de l'art médiéval.

LOUIS BRÉHIER.

A Sa'idic Fragment of the Martyrdom of St. Philotheus

During a visit to the monasteries of the Wādi 'n-Naṭrūn in 1928 a friend of mine, Šukrī Eff. 'Irian, a draftsman of the Egyptian Survey Department at Gizeh, found at the Monastery of al-Baramūs two complete leaves of a MS. which originally contained the account of the Martyrdom of St. Philotheus.

These leaves bear the pagination ⲡ̅ⲉ̅, ⲡ̅ⲉ̅ (*sic*), ⲡ̅ⲋ̅ and ⲡ̅ⲍ̅ measure 27 × 18 cm., and the number of lines per folio varies between 21 and 23. Letters which begin new paragraphs are drawn out on the margins with coloured ornamentation and with the sign ÷ placed above most of them. From the scribe's hand it would seem that our leaves may be assigned to the eleventh century. There are two Arabic notes by a later hand, the one in the right margin of folio ⲡ̅ⲉ̅ r is placed opposite the Coptic words ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϭⲱⲡⲉ and reads وامر ان ياخذ, the other in the right margin of folio ⲡ̅ⲉ̅ v appears to be بجلد فطير which was probably intended to explain the Coptic expression ϩⲉⲛϩⲉⲛⲃⲟⲩⲛⲉⲩⲣⲟⲛ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ.

The most important material which we possess for the Life and Martyrdom of St. Philotheus is as follows:

1) A complete text (unedited) of the Martyrdom in the Sa'idic dialect: MS. Pierpont Morgan M 583 (5) = *Codices coptici photographici expressi bibliothecae Pierpont Morgan*, t. XLI, pp. 149-204.
2) Two Sa'idic fragments of the Martyrdom edited by W. E. CRUM in *Anecdota Oxoniensia, Ser. Semit.*, t. XII, 1913, pp. 68-73.
3) A Sa'idic fragment of the Martyrdom edited by W. TILL in *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, t. I, 1935, pp. 1-2.
4) A Fayyūmic fragment of the Martyrdom edited by H. MUNIER in *ASA*, t. XVI, 1916, pp. 247-252, and re-edited by L. SAINT-PAUL GIRARD in *BIFAO*, t. XXII, 1923, pp. 105-113.

5) A Saʿidic fragment of a Homily on the Martyrdom published by G. Balestri in *Bessarione,* 2nd. Series, t. IV, 1902-3 pp. 61-69, and re-edited by him in *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani,* t. III, 1904, pp. xxxix-xliii.
6) Part of a Panegyric on S. Philotheus attributed to Demetrius, Archbishop of Antioch, in the Saʿidic dialect with a mixture of Fayyūmic, edited by J. Vergote in *Le Muséon,* t. XLVIII, 1935, pp. 275-296.
7) An Arabic MS. of the Coptic Museum, Old Cairo, No. Hist. 470, which contains a Panegyric on St. Philotheus attributed to Severus, Patriarch of Antioch (unedited) (1).
8) An Arabic MS. of the Coptic Museum, Old Cairo, No. Hist. 480, which contains a history of the Martyrdom (unedited) (2).
9) The account of the Life and Martyrdom of St. Philotheus in the Arabic Synaxarium for Ṭubeh 16th (3).
10) Two Hymns in honour of St. Philotheus in the Difnār (Antiphonarium) (4).
11) Two Ṭurūḥāt in honour of St. Philotheus in MS. No. Lit. 321 of the Coptic Museum, Old Cairo (unedited) (5).
12) A Bohairic doxology 'Adam' in a Copto-Arabic MS. of the church of the Virgin Mary at-Ḥārat az-Zuwaileh, No. Lit. 90, dated 10 Tūt A. M. 1442 = A. D. 1725, (published in the "كتاب التماجيد المقدسه", Cairo 1922, p. 269) and a Bohairic doxology 'Batos' in a MS. of the same church, No. Lit. 89, dated 13 Hatūr A. M. 1539 = A. D. 1822 (unedited).

The text of our leaves which is printed below has been collated with that of the Morgan MS. of the Martyrdom by my friend Dr. O. H. E. Burmester who has kindly recorded the variant readings. The corresponding text in the Arabic version of this Martyrdom according to the MS. Hist. 480 of the Coptic Museum, Old Cairo, has also been added.

Yassa ʿAbd al-Masīḥ
Librarian of the Coptic Museum, Cairo.

(1) Cf. G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire,* p. 270. There is another MS. in Paris, Bibl. Nat. Arabe 153, foll. 243v sqq. (described as almost wholly illegible).

(2) Cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 283.

(3) Cf. *P. O.*, t. XI, fasc. 5, pp. 601-604.

(4) Cf. De Lacy O' Leary, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church,* Part II, pp. 16-17.

(5) Cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 255.

COPTIC TEXT

(fol. ⲡ̅ⲉ̅ r) ⲁⲛⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲉⲛ]ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ϩⲏⲕ ⲉⲡⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲓⲟⲛ (1) ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̅ⲣⲣⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲓⲛⲟϭ ⲛ̅ϭⲟⲙ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲙ̅ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲧⲁⲕⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲕⲙⲁⲅⲟⲥ· ⲁϥϭⲱⲛⲧ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛ̅ϭⲓⲡⲉⲣⲣⲟ ϩⲉⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲟⲣⲅⲏ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϭⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ. ϫⲉⲕⲁⲕⲱⲥ ⲁⲕⲉⲓ ⲛⲁⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲱ ⲡⲁⲧⲁⲕⲧⲟⲥ ⲁⲓϯⲥⲟ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉⲉⲕⲛⲁⲉⲣⲥⲁⲃⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲉⲓⲣⲉ (fol. ⲡ̅ⲉ̅ v) ⲁⲕⲧⲁⲕⲟ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲁⲛⲟϭ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϯ ⲛⲁⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲭⲣⲟ ϩⲙ̅ⲡⲡⲟⲗⲩⲙⲟⲥ. ϩⲱⲙⲁⲓⲟⲥ ⲡⲙⲁⲅⲟⲥ ⲙⲛ̅ⲛ̅ⲥⲱⲥ ⲡⲁϣⲟⲙⲧ ⲛ̅ⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲗⲁⲗⲏⲥ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲩⲕⲉⲯⲓⲥ ⲛ̅ϣⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲕⲙⲁⲅⲉⲩⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ. ϣⲁⲡⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲉϩⲣⲱⲙⲉⲟⲥ ϯⲛⲁⲉⲣⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲛ̅ϣⲁⲩϣⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲉⲩⲉ ⲛ̅ϭⲓⲡⲉⲣⲣⲟ ϩⲉⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲑⲩⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲟⲥϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̅ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲗⲟⲣⲟⲥ ⲛ̅ⲥⲉϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ϩⲉⲛϩⲉⲛⲃⲟⲩⲛⲉⲩⲣⲟⲛ ⲛ̅ϣⲁⲁⲣ

(1) read -ⲛⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲛ.

Variant readings from MS. Pierpont Morgan M 583 (5) = *Codices coptici photographice express. bibliothecae Pierpont Morgan,* t. XLI, pp. 182-183: ⲁⲛⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲉⲛ] Supplied from the Morgan MS. An ⲁ added above ⲉ in ϩⲉⲛ/ -ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ] -ⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ/ ⲉⲡⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲓⲟⲛ] ⲉⲡⲛⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲛ/ ⲡⲛⲟϭ] omitted/ ⲛ̅ⲣⲣⲟ] ⲡⲣⲣⲟ/ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ] omitted/ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ] ⲙ̅ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ/ ⲛ̅ⲛⲓⲛⲟϭ] omitted/ ⲛ̅ϭⲟⲙ] ⲛ̅ⲛⲉⲓϭⲟⲙ/ ⲉⲧⲧⲁⲕⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲕⲙⲁⲅⲟⲥ] omitted ; in its place there is : ⲡⲁⲓ ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲧⲛ̅ⲛⲁⲗⲁⲙⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲡⲉⲕⲙⲁⲅⲟⲥ/ ⲉⲙⲁⲧⲉ] omitted/ ⲛ̅ϭⲓⲡⲉⲣⲣⲟ] ⲛ̅ϭⲓⲡⲣⲣⲟ/ ϩⲉⲛⲟⲩⲛⲟϭ] ϩⲛ̅-/ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϭⲱⲡⲉ] ⲁϥⲧⲣⲉⲩϭⲱⲡⲉ/ ⲙ̅ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ]

ⲉⲩⲟⲩⲱⲧ. ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲉϥⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧϭⲏⲛ (fol. ⲡ̅ⲉ̅) ϩⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲕⲟⲩⲓ ⲕⲟⲩⲓ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉϩⲧϩⲉⲙϫ ϩⲓⲕⲟⲛⲛⲓⲁ
ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲁⲡⲣⲟ ⲡⲉϫⲉⲡⲉⲣⲣⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉⲁⲕϫⲓϯⲡⲉ
ⲛ̄ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲱ ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⲕⲛⲁⲑⲩⲥⲓⲁⲍⲉ ϫⲓⲛ
ⲙ̄ⲙⲟⲛ. ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ̅ ⲛ̄ϭⲓⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉⲛ̄ⲛⲉⲡⲁⲓ ϣⲱⲡⲉ
ⲙ̄ⲙⲟⲓ ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲉⲧⲣⲁⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲙ̄ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲱ
ⲡⲉⲧⲣⲁⲕⲱⲛ (1) ⲉⲧϩⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲛ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲁⲕϯ ⲛⲁⲓ
ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲣϩⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉⲡⲓⲕⲟⲩⲓ ⲛ̄ⲃⲁ-
ⲥⲁⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲓ ϫⲉⲁⲓⲙ̄ⲡϣⲁ ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲟⲗⲁⲍⲉ
(fol. ⲡ̅ⲍ̅) ⲙ̄ⲙⲟⲓ ⲉϫⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ϯϩⲏϣ
ⲁⲛ ϩⲁⲛⲁⲓ ⲛⲉⲓⲟⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ϩⲁⲡⲏⲣⲡ. ⲁϥ-

(1) a ⲇ added above ⲧ.

ⲙ̄ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ/ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ| ⲡⲉϫⲁϥ/ ⲉϩⲟⲩⲛ| + ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ/ ⲁⲓϯⲥⲟ
--- ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉⲓⲣⲉ| ⲁⲓϩⲓⲥⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲓϯⲥⲟ ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲕⲥⲁ ϫⲉⲕⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ
ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉⲓⲣⲉ/ ϩⲙ̄ⲡⲡⲟⲗⲩⲙⲟⲥ] ϩⲙ̄ⲙⲁ ⲛⲓⲙ/ ϩⲱⲙⲁⲓⲟⲥ] ϩⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲟⲛ/
ⲡⲙⲁⲅⲟⲥ] ⲡⲁⲕⲉⲙⲁⲅⲟⲥ/ ⲡⲁϣⲟⲙⲧ| ⲡⲁϣⲟⲙⲛⲧ/ ⲛ̄ⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲗⲁⲇⲏⲥ| ⲛ̄ⲥⲧⲣⲁ-
ⲧⲏⲗⲁⲧⲏⲥ/ ⲙⲛ̄ⲡⲉⲩⲕⲉⲯⲓⲥ --- ⲙ̄ⲙⲁⲧⲟⲓ] ⲙⲛ̄ⲡⲉⲩⲥⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ/
ⲛ̄ⲧⲁⲕⲙⲁⲅⲉⲩⲉ] ⲁⲕ-/ ϣⲁⲡⲁⲙⲁϩⲧⲉ] ϣⲉ-/ ⲛ̄ⲛⲉϩⲣⲱⲙⲉⲟⲥ] ⲛ̄ⲛⲉϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ/
ϯⲛⲁⲉⲣⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ϣⲁⲩϣⲁⲩ] ϯⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲥⲁⲣⲝ ⲛ̄ϣⲏⲙϣⲏⲙ/ ⲁϥⲕⲉ-
ⲗⲉⲉⲩⲉ] ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ/ ⲛ̄ϭⲓⲡⲉⲣⲣⲟ] -ⲡⲣⲣⲟ/ ϩⲉⲛⲟⲩⲛⲟϭ| ϩⲛ̄-/ ⲛ̄ⲗⲟⲣⲟⲥ| ⲛ̄ⲗⲱ-
ⲣⲟⲥ/ ϩⲉⲛϩⲉⲛⲃⲟⲩⲛⲉⲩⲣⲟⲛ] ⲛ̄ϩⲉⲛ-/ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲉⲩⲟⲩⲱⲧ| omitted/ ϩⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲕⲟⲩⲓ ⲕⲟⲩⲓ] ϩⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ϣⲏⲙϣⲏⲙ/ ⲉⲡⲉϩⲧϩⲉⲙϫ] ⲉⲧⲣⲉⲩⲡⲉϩ-
ⲧϩⲙ̄ϫ/ ϩⲓⲕⲟⲛⲛⲓⲁ] ϩⲓⲕⲟⲛⲓⲁ/ ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲁⲡⲣⲟ] ϩⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲁϣ/ ⲡⲉϫⲉⲡⲉⲣⲣⲟ]
ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϭⲓⲡⲣⲣⲟ/ ϫⲉⲁⲕϫⲓϯⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲭⲏ] ϫⲉⲁⲕϫⲉⲛⲧⲧⲁⲣⲭⲏ/ ⲱ]
ⲕⲩⲣⲉⲓ/ ϫⲓⲛ] ϫⲉⲛ/ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ̅ ⲛ̄ϭⲓⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ| ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̄ϭⲓⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ
ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ/ ϣⲁⲉⲛⲉϩ| ⲉⲛⲉϩ/ ⲙ̄ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ] ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ/ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅] omitted/
ⲡⲉⲧⲣⲁⲕⲱⲛ| ⲡⲉⲇⲣⲁⲕⲱⲛ/ ⲉⲧⲃⲉⲡⲓⲕⲟⲩⲓ] ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ/ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲧⲁⲁϥ| ⲛ̄-
ⲧⲁⲕⲧⲁⲁⲥ/ ⲛⲁⲓ] ⲙ̄ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ/ϫⲉⲁⲓⲙ̄ⲡϣⲁ --- ⲙ̄ⲙⲟⲓ] ⲉⲁⲓⲉⲙⲡϣⲁ ⲉⲧⲣⲉⲩϯ
ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛⲁⲓ/ ⲉϫⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ] + ⲙ̄ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ/ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅] + ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ/ ⲛ̄ϯ=
ϩⲏϣ ⲁⲛ ϩⲁⲛⲁⲓ] omitted/ ⲛⲉⲓⲟⲡⲉ] ⲛⲉⲓⲟ/ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ| ⲙ̄ⲡⲉⲧ-| ϩⲁ-

ϭⲱⲛⲧ ⲇⲉ ⲛ̅ϭⲓⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲇⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲣⲉϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲁⲓ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲟϫϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲙⲁ ⲉϥⲟⲣϫ ⲛ̅ⲥⲉⲥⲱⲛϩ̅ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩⲛ̅ϩⲉⲛϩⲁⲗⲉⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ ⲛ̅ⲥⲉⲧⲁⲗⲟ ⲉϫⲛ̅ϩⲏⲧϥ ⲛ̅ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ⲱⲛⲉ ϥⲛⲁⲉⲣϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲕⲏⲛⲧⲁⲣⲓⲟⲛ ϣⲁⲡⲉϥⲣⲁⲥⲧⲉ. ϩⲉⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ⲧⲡⲉ ⲛ̅ϭⲓϩⲣⲁⲫⲁⲏⲗ ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ.

ⲡⲏⲣⲡ] + ϫⲉⲁⲓⲉⲙ̅ⲡϣⲁ ⲛ̅ϫⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲓⲃⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲉϫⲙ̅ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲁⲣ̅ⲣⲟ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲩⲱ/ ⲇⲉ ⲛ̅ϭⲓⲡⲣ̅ⲣⲟ] omitted/ ⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲇⲓⲁⲛⲟⲥ] ⲛ̅ϭⲓⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲛ̅ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̅ϭⲱⲛⲧ/ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲉⲩⲉ] ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ/ ϩⲛ̅ϩⲉⲛϩⲁⲗⲉⲥⲓⲥ] -ϩⲁⲗⲩⲥⲓⲥ/ ϥⲛⲁⲉⲣϥⲧⲟⲟⲩ] ⲉϥⲛⲁⲣ-/ ⲛ̅ⲕⲏⲛⲧⲁⲣⲓⲟⲛ] ⲛ̅ⲕⲉⲛⲇⲩⲛⲁⲣⲓⲟⲛ/ ϩⲉⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ --- ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ] ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ϩⲣⲁⲫⲁⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲁϥⲁϩ ⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲱϥ ⲁϥϯⲟⲩⲱ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩⲙ̅ⲡⲉϥⲙⲉⲣⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲗϭⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ⲡⲉϥⲁⲥⲧⲓⲅⲝ.

Translation

(fol. 85 r) 'For (γάρ) we are] Christians (χριστιανός) openly (παρρησία), and we fight in the legion (νούμερον) [1] of Christ the great King, the God of Saint (ἅγιος) Philotheus who performs great miracles [2] before thee (and) destroys thy god and thy magician' (μάγος). The king was exceedingly wrathful with great rage (ὀργή), (and) bade (κελεύειν) them seize Saint (ἅγιος) Philotheus, saying to him: 'Evilly (κακῶς) hast thou come in to me [3], O (ὦ) lawless (ἄτακτος) (one). I have spared thee [4], that thou mayest act wisely, (and) thou hast not done (so). (fol. 85 v) For (γάρ) thou hast destroyed my great god who giveth me victory in battle (πόλεμος) [5], likewise (ὁμοίως) the magician (μάγος); after this, my three generals (στρατηλάτης), and their 900 soldiers [6] thou hast also bewitched (μαγεύειν). By the might of the Romans (ῥωμαῖος), I will cause thy body (σῶμα) [7]

---

[1] νούμερον is from the Latin 'numerus'. — [2] Morgan has 'these miracles'. — [3] M. adds 'unto this place to-day'. — [4] M. has 'for I have tried to spare thee on account of thy beauty'. — [5] M. has 'in every place'. — [6] M. has 'and all their army'. — [7] M. has 'thy flesh'.

to be cut to pieces'. And the king in great fury (θῦμος) bade (κε-λεύειν) them stretch him out by means of four thongs (λῶρος), (and) beat him with straps (βούνευρον) [8] of raw hides [9] until his tender flesh (σάρξ) (fol. 86) dropped off little by little [10]. After this he bade (κελεύειν) (them) pour vinegar and quick-lime (κονία) into his mouth [11]. The king said to him: 'Thou hast tasted [12] the beginning (ἀρχή) of the tortures (βάσανος), O (ὦ) Philotheus, wilt thou sacrifice (θυσιάζειν), or not'? The holy one answered: 'It will never happen to me that I forsake my Lord Jesus Christ, O (ὦ) dragon (δράκων) that art in the abyss; but (δέ) rather (μᾶλλον) thou hast bestowed upon me great confidence to-day by reason of this little torture (βά-σανος) that thou hast given to me [13], in that I was worthy to be punished (κολάζειν) (fol. 87) for the Name of Jesus Christ, but (ἀλλά) I am not afflicted by these [14]; I was as they that [15] are cheered (εὐφραίνειν) with wine'. Now (δέ) the king Diocletian was wrathful when he heard these (things), (and) he bade (κελεύειν) them cast him into prison (*lit.* a strong place), bind him with iron chains (ἅλυσις), and raise up upon him a great stone of four kentenarion (κεντηνάριον) [16] until the morrow. At that moment the archangel (ἀρχάγγελος) Raphael descended from heaven [17].

---

[8] literally 'bull's sinews'. — [9] M. omits 'of raw hides'. — [10] M. adds 'upon the ground'. — [11] M. has 'into his wounds'. — [12] M. has 'thou hast experienced'. — [13] M. has 'to my body'. — [14] M. omits 'I am not afflicted by these'. — [15] M. has 'as he that'. — [16] κεντηνάριον is a weight of 100 pounds. It is from the Latin 'centenarium'. — [17] At that moment --- from heaven] M. has in place of this the following 'and behold Raphael the angel stood over him, (and) loosed from him his chains, (and) healed him of his scourging'.

ARABIC TEXT

(MS. Copt. Mus. Hist. 480, fol. 66 v)

وبعد ذلك استدعا الملك دقلاديانوس بالقديس فيلوثاوس وقال له ها هوذا
الان قد اهلكت الالهة والناس معا وانا اسلك الان ان تسمع منى وتدبح
للالهة الكرام فقال له القديس فيلوثاوس لايكون هذا ابدا ان اترك الاهى

السيد يسوع المسيح واعبد الاوثان النجسة فلما سمع الملك هذا غضب جدا وامر ان يشدوا القديس ويضربوه بالقد ففعلوا به ذلك الى ان تقطع لحمه وصار دمه يجرى على الارض مثل الماء فلما رأى الملك ذلك امر ان يصبوا على جراحاته خل وجير ففعلوا به ذلك ودلكوا جراحاته بخرق شعر وان القديس قال للملك قد اعطيت نفسى وجسدى راحة عظيمة وهما يتهللان بالسيد يسوع المسيح لانى اهلت ان اعذب على اسمه القدوس وان الملك لما سمع هذا الكلام امر ان يمضوا بالقديس الى مكان خفى ضيق ويربطوه بسلاسل حديد ففعلوا به كذلك ومضوا فلما كان فى النصف من الليل ظهر له رافاييل رييس الملايكة .

Translation

After this king Diocletian summoned Saint Philotheus and said to him: 'Lo, see now thou hast destroyed the gods and the people together, and I ask thee now to obey me and to sacrifice to the revered gods'. Saint Philotheus said to him: 'This shall never be that I forsake my God, the Lord Jesus Christ, and worship unclean idols'. When the king heard this he was exceedingly wrathful, and he bade them bind the Saint and beat him with leather straps. They did this to him until his flesh was cut through, and his blood began to flow upon the earth like water. When the king saw this, he bade them pour into his wounds vinegar and quicklime, and they did this to him, and they rubbed his wounds with hair rags. The Saint said to the king: 'Thou hast given to my soul and body great repose, and they rejoice with the Lord Jesus Christ, in that I was worthy to be tortured for His Holy Name'. On hearing this speech, the king bade them lead away the Saint into a hidden and narrow place, and bind him with iron chains, and they did this to him, and they went away. And when it was midnight, the archangel Raphael appeared to him.

Tinos nel secolo XVII.

La recensione di un libro recentissimo su Tinos mi dà l'occasione opportuna di pubblicare qui qualche contributo storico su quell'isola (¹) del Mar Egeo. Mi appoggierò soprattutto a documenti inediti totalmente ed ad altri editi nel libro (²) : *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos*, in *Orientalia Christiana Analecta* n. 17 (Roma, 1936).

L'illustre R. Console Generale d'Italia ARMAO ha il merito di aver fatto l'edizione d'una relazione interessantissima sopra Tinos, redatta da POMPEO FERRARI, luogotenente del Provveditore Alvise Zorzi, e mandato da questi a Tinos nel 1614 in missione militare. La relazione fatta da Ferrari, dedicata il 20 luglio 1616 al Senatore Antonio Mocenigo e il 31 agosto 1623 a Nicolò Vallier, Capitano Generale nel Regno di Candia, è perciò ricca di descrizioni militari dell'isola e particolarmente della Città e del Castello o Fortezza, ma non omette di dare notizie esatte sopra la situazione geografica, demografica, economica, sociale di questo possedimento veneziano, governato fino al 1715 da un Rettore, eletto dal Maggior Consiglio di Venezia per tre anni.

Il ch. autore riproduce il manoscritto n. 202 della Biblioteca comunale di Piacenza, dedicato a Vallier (1623), ma menziona anche due altri codici cioè il n. 1661 della raccolta Asburnham (³) alla Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze che meriterebbe forse il primo posto, poichè dedicato a Mocenigo già nel 1616, ed il n. 731 dei « Manuscrits italiens » della Biblioteca Nazionale di Parigi. Mentre i due primi manoscritti sono (secondo Armao) originali, il terzo sa-

(¹) ERMANNO ARMAO, *Venezia in Oriente. La « Relazione dell'Isola e Città di Tine di Pompeo Ferrari Gentil'huomo piacentino ». Con piante, carte e schizzi*. Roma. 1938. Dott. G. Bardi Editore, 138 pag.

(²) Citerò questo semplicemente nell'articolo sotto la parola *Tinos*.

(³) Questo esemplare fu scoperto da me e già utilizzato, però non ancora edito, eccettuato qualche piccolissimo brano. Ben volentieri correggo qui qualche sbaglio occorsomi poichè avevo a disposizione soltanto una fotografia appena leggibile del codice Asburnham 1661. Cito la sentenza (pag. 12 del libro *Tinos*) corretta : « *Giace la città di Tine nella sommità d'un monte fondata sopra un sasso vivo da tre parti quasi a fatto inacessibile, e dall'altra parte che è la faccia di levante, diffesa da un balloardo assai buono e sufficiente* ». Invece di: *da ogni tanto ruina* deve leggersi : *da ogni canto rovina.*

rebbe una copia. Un quarto manoscritto nella Biblioteca Marciana di Venezia, pure citato dall'autore, può cadere fuori considerazione, poichè ne contiene soltanto un estratto.

Situazione geografica.

L'isola di Tinos aveva nel 1614 i quattro porti Palormo (1), Colibrita, San Giovanni e San Nicolò, la città murata di Tinos e la fortezza di Sant'Elena, e 22 « ville » (gruppi di case in campagna) cioè Chielia, Cattoclisma, Comar, Perastra, Lutra, Agappi, Fallatato, Comi, Messi, Stegni, Duoi Casali, Ciecro, Arnado, Carea, Montado, Tripotamo, Cotticado, Cazirado, Massarea, Campo, Smardaito, Oxomerea. Vedi anche la Carta illustrativa presso Armao p. 34.

De Tournefort dà un numero doppiamente grande delle « ville ». Armao ben osserva che già nel 1614 e non soltanto ai tempi del secolo XVIII (De Tournefort) il numero delle località abitate era certo maggiore, poichè le « ville » menzionate dal Ferrari erano scelte come sedi di un capo villaggio (protoiero). Avrebbe potuto aggiungere che già il Vescovo Rigo (2) dà il numero di 40 casali il 6 maggio 1632.

Situazione demografica, militare, economica.

Secondo Ferrari nel 1614 Tinos aveva 18000 abitanti, dei quali 13500 di rito latino e 4500 di rito greco. Altrove ho esposto che gli abitanti di rito greco furono tutti sottoposti al vescovo latino, anzi furono considerati dai Visitatori Apostolici ed anche dai vescovi di Tinos nel secolo XVII come cattolici. Senza voler negare che una parte degli abitanti « di rito greco » fosse cattolica, penso che la loro maggioranza debba considerarsi come greco-ortodossa. Del resto anche il vescovo Rigo nel 1630 si lamenta dell' « ostinazione » dei sacerdoti « del rito greco » e del loro proselitismo di addurre i latini al rito greco; questa mentalità è meglio spiegabile nella supposizione che si tratta di sacerdoti greco-ortodossi.

La popolazione aveva un numero ristretto di villani privileggiati che erano esenti dai lavori alla fortezza e delle guardie al mare, ed

(1) Ritengo l'ortografia dei nomi geografici riscontrati nei documenti).
(2) *Tinos* 67.

un altro piccolo numero dei nobili detti feudatari, e la grande massa dei contadini cosidetti angarici. Questi dovevano mettere a disposizione della difesa militare dell'isola un numero straordinariamente grande, cioè un decimo della popolazione, 1377 uomini che dovevano fare esercizi militari ogni domenica. Altri isolani, 63 d'inverno e 75 d'estate, sotto la guida d'alcuni soldati pagati dovevano fare la vigilanza delle coste marittime, assieme ai 60 Albanesi (probabilmente immigranti) nel porto di Palormo. Conosciamo belle testimonianze del vescovo Maurizio Doria il 10 settembre 1658 che potè riferire alla Congregazione di Propaganda ([1]) ed al Cardinale Segretario di Stato ([2]) sopra una difesa gloriosa fatta dagli isolani contro 60 galere turche che volevano approdare a Tinos. Sopra la fortezza di Tinos (vedi la carta appresso Armao pag. 68) abbiamo oltre la descrizione di Ferrari non pochi altri documenti ([3]).

L'isola produceva in grande quantità orzo, fagiuoli, fichi e seta (12000 libre grosse di seta annualmente secondo Ferrari nel 1614). La coltura del vino era ridotta dopo che il Provveditore Pasqualigo aveva ordinato nel 1613 lo spianto delle vigne a Perastra, Comi, Cattoclisma e nelle campagne di S. Sesto, per favorire, però senza successo, la produzione di frumento. Gli ordini ([4]) di Pasqualigo dati per il « buon governo dell'isola e fortezza di Tinos» possono essere consultati nell'Archivio di Stato a Venezia: Senato, Provveditori da terra e da mare, n. 894, 895.

Chiese nella Città.

Nella carta (Armao p. 68) si notano queste chiese: Duomo, S. Veneranda, S. Trinità, Panigrà, S. Sofia. Ferrari dice soltanto: « La città ha quattro chiese di rito latino compreso il Domo, il quale è di Sua Serenità, et una chiesa greca ».

Queste cinque chiese sono già nominate nella pianta di Francesco Basilicata, probabilmente fatta nel 1630 e conservata ora nella biblioteca di S. Marco a Venezia (Armao 68).

(1) *Tinos* 73-74.
(2) Archivio Vaticano. Vescovi 43: 278-279.
(3) Cf. *Tinos* 5, 13-14, 80-83.
(4) *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938) 303.

Anche il vescovo Rigo dice [1] (1632) che « nella città sono quattro chiese latine et una greca ». Dettagli interessanti sopra queste chiese si trovano nella relazione del Visitatore Apostolico Sebastiani [2].

Intorno alla chiesa di S. Veneranda (nella città) il professore STADTMÜLLER [3] emette l'opinione che il culto di S. Veneranda a Tinos fosse trasportato colà dagli Albanesi immigrati in quell'isola. Però quest'ipotesi sembra poco fondata poichè la S. Veneranda è una santa greca = S. Parasceve [4]. Monsignore Sebastiani [5] notava: « La chiesa greca è dedicata a S. Veneranda con un altare greco della santa e con altro latino della medesima ».

Già in un documento [6] del 1614 troviamo la sottoscrizione: « Io papà P(i)etro capelano di Santa Veneranda » e nel documento originale [7] greco di quella versione ufficiale latina leggiamo: « Κἀγὼ παπὰ Πέτρος Δετζίπρις καὶ ἐφημέριος τῆς ἁγίας Παρασκεβῆς κάστρου ». I due luoghi citati sono importanti per la soluzione del problema [8] agiografico S. Veneranda = S. Parasceve. È da notarsi che sulla montagna di Cecro si trovava pure una chiesa di S. Veneranda [9].

Il nome Panigra (probabilmente = Πανιερά) è trasformato dal Visitatore Apostolico Sebastiani in Pancrato (= Pancratio?), mentre secondo una communicazione del Delegato arcivescovile Don Matteo Filippucci (Armao 76) la cancelleria del Vescovo Pietro Martire (1704-1709) nomina quella chiesa Panacranda (= Πανάχραντος, Πανιερά ossia Immacolata). Così forse è più probabile di supporre che la parola *Pancrato* di Monsignore Sebastiani sia uno sbaglio.

(1) Per lo studio esauriente dei problemi demografici, militari, economici, sociali di Tinos nel secolo XVII, il quale non è ancor fatto, sarà utile di fare ricerche nei documenti indicati nel libro *Tinos* 5-6: Biblioteca Patriarcale a Venezia. Msc. 670; Archivio di Stato a Venezia: Provveditori di terra e mare, vol. 883, 894, 895, 896, 898, 900. Relazioni, busta 87; Inquisitori, busta 86, 517; Duca di Candia, vol. 92.

(2) *Tinos* 70.

(3) *Tinos* 78.

(4) F. G. HOLWECK, *A biographical dictionary of the Saints*, St. Louis 1924. 1008.

(5) *Tinos* 78

(6) Archivio arcivescovile di Tinos. Libro copiale di Monsignor Perpignani: 123v.

(7) *Tinos* 59.

(8) Forse la parola Veneranda è una corruzione della parola Venerdiana (Venerdi = Παρασκευή).

(9) *Tinos* 16.

Chiese nel Borgo.

Accanto alla città di Tinos, fuori delle sue mura, era il luogo Borgo, 98 fra case e botteghe. Ferrari nel 1614 dice che colà erano due chiese, l'una di rito greco, S. Martino, l'altra di rito latino, S. Antonio. Nel 1565 è menzionata (1) una chiesa di S. Giovanni Battista; nel 1722 il vescovo Cigala dona la chiesa di S. Caterina (2) situata nel Borgo ai Gesuiti.

Chiesa nella fortezza.

Ferrari nomina la chiesa di « Santa Helena che per essere molto devota è spesso offitiata da franchi e greci ». Questa chiesa si trovava sulla cima più alta del monte. Anche la pianta di Basilicata registra questa chiesa.

Il Visitatore Apostolico Sebastiani (3) dice nel 1667: « La 5ª (chiesa) nel castel d'alto di S. Elena con un altare della medesima di molta devotione ».

Altre chiese nelle « ville », clero secolare e religioso.

Ferrari non dice niente sopra le altre chiese nè sopra il clero. Sopra questi due punti si trovano molti dettagli nelle lettere dei Vescovi e Visitatori Apostolici. Qui basta ricordare che nel 1624 si contavano 39 preti latini a Tinos e 20 « parrocchie » latine, 30 preti greci ed alcune « parrocchie » greche. Il vescovo Rigo dice (4) nel 1632: « Oltre le predette chiese (della Città e del Castello) vi sono molte altre di gran numero, sparse per l'isola, così per le ville come per le montagne, tutte però sono assegnate ad alcuno di detti cappellani, ma sono molte povere d'entrate. Oltre le chiese latine vi sono ancora altre tante e più chiese officiate da preti greci ».

Il vescovo Sebastiani (5) enumera nel 1667 ventun villaggi dove erano sacerdoti di cura stabile delle anime (« parroco », cappellani): Cumaia, Campo, Cardiani, Oxomeria, Cantarado, Cotreado, Smerdaito, Lutra, Perastra, Comi, Cathoclisma, Chelia, Messi, Stegni, Muzzala

(1) *Tinos* 49.
(2) *Tinos* 89-90.
(3) *Tinos* 78.
(4) *Tinos* 68.
(5) *Tinos* 77.

Cecro, Cumaro, Zucalado, Agapi, Volacus, Cumaio, ed inoltre è notato un parroco « di 3 ville ».

Il clero greco-ortodosso aveva nel 1667 cinquanta « papàs » ; esistevano inoltre 2 monasteri di monaci greci ed 1 di monache greche.

Chiesa e Stato.

Sopra questo punto delicato non si trova niente nella relazione di Ferrari. Eppure gli doveva esser noto che proprio nel tempo della sua presenza a Tinos le relazioni fra il Rettore ed il Vescovo Perpignan erano turbate, come sappiamo dal libro copiale del Vescovo stesso ed anche dai documenti dell'archivio di Venezia. Probabilmente il silenzio gli fu suggerito dalla sua qualità di delegato militare della Serenissima Repubblica. Non era l'unico caso di differenze di vedute fra l'autorità ecclesiastica e quella secolare di Tinos nel secolo XVII. Il vescovo Mauritio Doria per esempio scrisse (1) il 15 ottobre 1658 ed il 1 giugno 1659 al Segretario di Stato di Sua Santità tristi esperienze su tale riguardo. Se fossero ancor fatte ricerche sistematiche nei volumi: *Nunziatura di Venezia* (Archivio Vaticano) e dell'Archivio di Propaganda intorno a quel tema così grave, la verità storica si farebbe più strada. Certamente la Repubblica di Venezia aveva meriti non pochi verso la Chiesa cattolica nell'Oriente prossimo, del quale Tinos era l'ultimo lembo del possedimento veneziano nel Mar Egeo. Ma è doveroso constatare che la politica di Venezia rendeva parecchie volte ostacoli gravi alla saggia cura pastorale dei cattolici ed ebbe anche la sua grave parte di responsabilità che il numero dei cattolici diminuisse e che i sudditi veneziani della chiesa greco-ortodossa restassero in grandissima parte nella loro avversione contro la Chiesa cattolica, anzi facessero grandi progressi soprattutto per i matrimoni misti favoriti dal Governo veneto.

Così è da concludersi che la relazione di Pomponio Ferrari apporti bensì buone descrizioni sopra la situazione geografica, demografica, militare ed economica, ma sulla questione religiosa ha poche notizie. Il quadro del dominio veneto a Tinos è troppo ottimisticamente delineato da Pomponio Ferrari. Anche le note esplicative dell'illustre autore Armao nel suo libro così prezioso su Tinos sono qualche volta troppo favorevoli al Governo veneto del secolo XVII.

Giorgio Hofmann, S. I.

(1) Archivio Vaticano, Vescovi 43: 307; Vescovi 44: 166-167.

CHRONICA

Le IVᵉ Congrès International d'Archéologie Chrétienne.

Le IVᵉ Congrès international d'Archéologie chrétienne vient de s'achever tandis que s'impriment les dernières feuilles du présent fascicule. Cela nous oblige à n'en parler que brièvement. Du reste, il rentre moins directement dans la ligne de notre Revue que les congrès byzantins, sur lesquels nous avons donné, en d'autres circonstances, d'assez amples relations.

La gestation du Congrès, si l'on peut dire, a été difficile et mouvementée. Qui comparera les premières circulaires lancées et le programme définitif notera de nombreuses différences. Des personnalités, qui figuraient d'abord dans le comité d'honneur ou parmi les orateurs, ont disparu par suite d'interdictions officielles qui, avec le temps, se sont faites de plus en plus rigoureuses. On peut constater que des noms, encore maintenus sur le programme provisoire distribué en août, ne paraissent plus sur celui qui a réglé l'ordre de nos travaux. C'étaient des noms de savants allemands. Ni le gouvernement, ni les universités, ni la science privée de ce pays n'ont été représentés ; et cela constitue une grosse lacune. Celle qui résulte de l'abstention de l'URSS était peut-être moins sensible, car l'ancienne Russie elle-même ne s'est jamais intéressée de façon très spéciale à l'archéologie chrétienne proprement dite.

La date même du Congrès a été changée. Encore annoncé en septembre pour la semaine du 2 au 9 octobre, il a été reporté, pour les raisons que l'on sait, à celle du 16 au 23. Modification décidée brusquement, et qui n'a pu être notifiée à temps à tous les intéressés. L'atmosphère internationale s'étant rassérénée aux derniers jours de septembre, on vit arriver, le 2 octobre, un certain nombre d'étrangers en quête du Congrès et de la séance d'ouverture qu'il croyaient pour

ce jour-là. Très désappointés d'apprendre qu'elle n'aurait lieu que deux semaines plus tard, quelques-uns prirent le parti d'attendre. D'autres, qui n'en avaient pas le loisir ou le moyen, durent y renoncer.

Très aimablement, la Direction de l'Institut Pontifical d'Archéologie chrétienne, qui était en même temps l'organisatrice du Congrès, leur offrit comme compensation, pendant une semaine, des visites aux catacombes, aux basiliques, aux musées chrétiens, dont ils profitèrent mieux, vu leur petit nombre, que n'eût fait la foule des congressistes.

Est-ce pour cela qu'une excursion en Campanie, primitivement annoncée pour les 8 et 9 octobre, fut en fin de compte supprimée? La Direction estima-t-elle qu'elle avait assez fait de promener une trentaine de personnes, matin et soir, toute une semaine durant? Ou bien pensa-t-elle que la date tardive du 23, trop proche de l'ouverture des cours de Facultés, ne permettrait ni aux organisateurs, ni aux membres du Congrès d'aller s'offrir le spectacle enchanteur de Naples et du Vésuve, ou la vue des souvenirs chrétiens de Cimitile? Le fait est que l'annonce de cette excursion ne parut plus sur le dernier programme. Les autres visites aux monuments romains n'y eurent qu'une place limitée et celle des séances d'études fut accrue — peut-être en raison du nombre des orateurs survenus en dernière heure.

Ainsi l'on peut dire qu'au lieu d'un congrès unique, il s'en tint deux, en quelque sorte, d'aspects différents. Le premier, ambulant, de caractère pratique, consacré à l'étude directe des monuments, sous la conduite de guides éminents; l'autre, sédentaire, d'allure plus théorique, plus savant peut-être et plus austère, où prévalurent les enseignements départis du haut de la chaire par des hommes choisis pour cela.

A la différence de ce qui se pratique dans les congrès byzantins, où la plus grande liberté est laissée aux participants dans le choix des sujets, la Direction du Congrès avait arrêté un programme et déterminé les personnes qui seraient chargées d'en traiter les diverses parties. Il s'agissait d'étudier *les origines et le développement, du point de vue de l'architecture et de la décoration, des édifices religieux de l'antiquité chrétienne*. Il était entendu que, par ce dernier terme, on excluait la période byzantine, pour l'Orient, et celle du haut moyen âge, pour l'Occident. En somme, bien qu'une limite précise ne puisse être fixée partout de la même façon, on entendait ne pas dépasser le VIe ou le VIIe siècle. Subsidiairement on admettrait

quelques communications sur *des sujets nouveaux* et sur *les plus importantes découvertes des dernières années.* Cette seconde partie devait constituer un appendice de moindre importance.

Il faut ajouter que, des sections diverses, qui travailleraient simultanément, n'étant pas prévues, et que toutes les communications devant s'adresser à l'ensemble des congressistes, leur nombre serait forcément limité. C'est justement pourquoi, dès le début, la Direction avait annoncé qu'elle se réservait en principe le choix des orateurs.

Une telle conception a du bon. Elle assure aux travaux d'un congrès plus d'unité. Peut-être aussi voudra-t-on accorder que, si le choix est judicieusement fait, — ce que l'on pouvait à coup sûr attendre du Président et du Secrétaire du comité d'organisation, — la qualité des mémoires présentés a chance d'atteindre à un niveau plus élevé. Sans nous livrer au petit jeu des flatteries mutuelles entre collègues, nous pouvons assurer qu'en fait, tout ce que nous avons entendu dépassait par son intérêt, par sa richesse, par sa solidité, ce qui se présente en d'autres congrès où, trop souvent, le médiocre se mêle à l'excellent.

Mais cette conception a ses dangers, qui ne furent pas tous évités. D'abord, il faut qu'elle soit nettement déterminée et fermement appliquée. Peut-être la seconde partie du programme, par son imprécision, ouvrait-elle la porte à des abus que la première partie entendait exclure. On vit introduire des sujets qui n'avaient qu'un rapport lointain avec le reste des travaux. La papyrologie, quel que soit son indiscutable intérêt, est-elle bien du ressort de l'archéologie ? Ne se rattache-t-elle pas plutôt à la philologie? Et tout ce qui nous en fut dit tendait à la présenter comme une des sources de l'histoire. Peut-être aussi, la Direction fut-elle amenée à céder à des sollicitations qui accrurent, plus qu'il n'aurait fallu, le nombre des orateurs. Le premier programme, celui du 2 au 9 octobre, comportait, si je compte bien, vingt-sept communications confiées à des *relatori,* et cinq visites de monuments, dont trois sous la conduite d'*illustratori.* Au programme définitif, celui du 16-22 octobre, il n'y a plus qu'une visite avec un *illustratore,* mais il y a trent-cinq *relatori* et autant de communications. Et cela pour un temps sensiblement pareil, les journées du jeudi et du samedi n'ayant pas eu de séances d'étude.

En second lieu, une fois le principe admis, il est du devoir des orateurs de se plier à la discipline qu'il impose. Il ne doivent ni dépasser le temps fixé, ni sortir du sujet assigné. Et ceci fut oublié

de quelques-uns. On en vit occuper la chaire pendant cinq quarts d'heure (quand le programme leur en concédait trois), et nous parler non seulement de l'antiquité chrétienne, mais du haut moyen âge jusqu'aux Xe et XIe siècles. Il en est résulté des séances interminables, où l'auditoire se fondait à mesure que le temps avançait. — Les meilleures volontés ne peuvent toujours résister aux impérieuses exigences de l'heure ou, parfois, à la lassitude ! — Et si quelques orateurs annoncés n'eussent fait défaut, on eût sans doute été obligé de siéger de nuit.

Autre inconvénient. Dans ces conditions, la discussion devient impossible. A peine un orateur a-t-il fini, qu'il faut se hâter de donner la parole au suivant. Et pourtant, plus d'une idée énoncée, plus d'un fait apporté eût gagné à pouvoir être discuté. Cela se fit quelquefois, dans des cas trop rares; mais ce fut l'exception. Il serait bon, dans une autre occasion, de distinguer le temps accordé à chaque communication, — que l'on réduirait, — et celui qui est réservé à la discussion.

Il conviendrait d'ailleurs, pour aider à celle-ci, que le sujet des communications et leurs conclusions principales fussent connues d'avance autrement que par un simple titre. Beaucoup de congrès ont l'habitude de demander aux orateurs des résumés, qu'ils impriment, et distribuent aux participants dès le premier jour. On peut de la sorte préparer des interventions plus utiles que les demandes d'explications, ou les objections improvisées sous le choc d'une idée nouvelle ou d'un fait inattendu. Nos congrès d'Archéologie chrétienne feraient bien d'adopter pour l'avenir cette pratique, qui est de règle dans les congrès byzantins.

Malgré ces quelques critiques de détail, nous devons dire que l'ensemble du Congrès nous a laissé, ainsi qu'à la masse des congressistes, l'impression la plus favorable. Nous avons été touchés — et je sais que je puis parler au nom de tous — par l'accueil empressé que nous avons reçu des organisateurs, par le dévouement dont ils ont fait preuve, — il faut citer ici les trois noms de Mgr Kirsch, de Mgr Belvederi, de M. le Prof. Iosi, — non moins que par la distinction, la patience aimable et souriante de Mgr Paschini, Recteur de l'Athénée du Latran, qui fut à juste titre, choisi pour présider ces assises qui se tenaient chez lui, et qui mit autant de zèle que de délicatesse à pallier, dans la mesure du possible, les inconvénients auxquels il a été fait allusion tout à l'heure.

Étant donné que nous étions conviés plutôt à entendre une série de leçons qu'à discuter des problèmes, il faut convenir que le programme de ce haut enseignement était parfaitement combiné et judicieusement distribué. Tour à tour, on nous a présenté les édifices religieux d'avant Constantin, tels qu'ils nous sont connus par les recherches et les découvertes des dernières années, puis les basiliques chrétiennes à Rome et dans les différentes régions du monde Occidental et oriental (pour cette partie, on regretta l'absence de M. Sotiriou qui devait parler des importantes trouvailles faites en Grèce), enfin les églises à coupoles d'Orient et d'Occident et les rapports qu'elles ont entre elles. Nous fûmes personnellement empêché d'entendre cette dernière série de lectures, d'un intérêt tout particulier; mais nous les verrons imprimées dans le volume des *Actes* du Congrès, et nous en reparlerons à cette occasion, s'il y a lieu. Suivaient les communications sur les décorations des édifices religieux à Rome (excellent résumé, net et précis, neuf sur plus d'un point, de M. le Prof. De Bruyne), en Italie, en Orient; enfin celles qui étaient consacrées à des sujets divers, parmi lesquelles nous avons surtout remarqué deux importantes lectures sur les publicationes épigraphiques en cours: l'une relative aux inscriptions romaines, l'autre à tout le reste du vaste domaine épigraphique (où justice ne fut peut-être pas tout à fait rendue à la valeur des inscriptions orientales, notamment phrygiennes).

Tous ces travaux doivent paraître dans un volume qui constituera les *Actes* du Congrès. Nous espérons qu'on y verra figurer aussi les communications qui, par suite de l'absence de leurs auteurs, n'ont pu être lues. Celle de M. Sotiriou ne saurait être omise sans dommage. Le livre, en raison de son unité, aura un puissant intérêt. Surtout en ce qui concerne l'architecture, il présentera une somme de toutes nos connaissances à l'heure actuelle, et groupera, rangés par pays ou par régions, tous les monuments qui nous restent de l'ancien monde chrétien.

A la séance de clôture, sur la proposition de M. Millet, parlant au nom du Gouvernement Français qu'il représentait, il fut décidé que le prochain congrès se tiendrait à Lyon, la ville de saint Irénée et des « Martyrs des Gaules ». La date en fut fixée à l'an 1943.

Avant de finir, ce nous est un devoir de rappeler l'audience accordée, dans Son palais de Castelgandolfo, par S. S. le Pape Pie XI, à ce Congrès dont Il avait Lui-même fixé le siège à Rome, et dont

Il avait suivi les préparatifs avec une sollicitude tout particulière. Aucun de ceux qui les entendirent n'oublieront les fortes paroles par lesquelles, après avoir célébré l'Archéologie qui fait revivre le passé, Il en vint à parler du présent par où des hommes à courte vue croient préparer l'avenir, alors que celui-ci, en réalité, est entre les mains de Dieu.

G. de Jerphanion S. J.

Le XXe Congrès des Orientalistes.

Le XXe Congrès des Orientalistes, qui a tenu ses assises solennelles à Bruxelles au début de septembre, comprenait neuf sections: égyptologie et africanistique, assyriologie, Asie centrale, Inde, Extrême Orient et Indonésie, langues et peuples sémitiques, ancien testament et judaïca, Islam, Orient chrétien. Cette dernière section, bien qu'elle exclue les pays slaves et grecs, offre encore un champ immense aux investigations des savants. Les 19 rapports que nous avons entendus, nous révèlent en partie seulement et d'une façon inadéquate quelles sont les régions les plus explorées de nos jours par eux.

Un intéressant rapport sur les neuf couvents coptes, dont parle un musulman du 10e siècle, al Šâbuštî fut présenté par M. A. Atya, copte lui-même, initié parfaitement à nos méthodes historiques; quoique E. Sachau ait donné une analyse circonstanciée du « Livre des monastères » les précisions fournies par le rapporteur sur l'emplacement de ces couvents et sur l'interprétation musulmane de certains côtés de la vie monastique, rendent l'édition de l'oeuvre de Šâbuštî très désirable. C'est encore aux Coptes du moyen âge que se réfèrent les questions qui s'agitent autour de la langue fayoumique; analysant finement et très judicieusement les documents publiés, commentés et critiqués par les coptisants les plus en vue pendant ces dix dernières années, le P. J. Simon arrive à déterminer davantage l'aire de diffusion du dialecte fayoumique et la durée de son existence qui s'est prolongée jusqu'après l'invasion arabe. Un troisième rapport concernant les Coptes, rédigé par Mgr. A. Hebbelynck et lu par M. A. van Lantschoot, montrait tout l'intérêt qu' il y aurait pour la patristique à traduire le ms. bohairique du Br. Museum Or. 8812, contenant des chaînes d'évangiles égyptiens.

Il est plutôt rare que dans les congrès scientifiques on entende des exposés synthétiques ; c'est avec d'autant plus de plaisir qu'on a suivi l'exposé magistral qu'a fait M. J. Dauvillier sur la formation et l'évolution du droit de l'église chaldéenne; même les moins initiés purent reconnaître aisément les grandes lignes : au début un droit coutumier où se révèle une influence judaïsante; déjà au 5e siècle, le droit écrit, dont le noyau est constitué par des canons apportés de Byzance ; ensuite les nombreux synodes nationaux et les collections canoniques avec les systématisations depuis le 8e siècle, et enfin les ouvrages ʿAbdišoʿ bar Berika qui forment le couronnement de tous ces efforts. A la même église chaldéenne se rapporte cet acte relevé par le prof. S. Sériadès, par lequel le roi des Perses Jazdgerd I accorda, en 410, aux évêques et fidèles chrétiens sa protection. Il est difficile d'appeler ceci un acte ressortissant au droit international, puisque ces chrétiens étaient sujets du roi des Perses ; le premier acte international donc de protection des minorités religieuses chrétiennes fut le traité signé en 562 entre Justinien et Chosroès I. A l'église chaldéenne se rapportent plusieurs manuscrits syriaques acquis récemment par la Bibliothèque de l'Université de Cambridge. La description qu'en fit avec beaucoup de compétence le Rev. A. E. Goodman était d'autant plus facile à suivre que les colophons, les images et certaines pages des manuscrits étaient projetés sur l'écran lumineux. L'église chaldéenne pourra se réjouir bientôt, espérons-le, de se voir dotée d'une édition de son Pontifical, livre liturgique qui ne fut jamais imprimé; cette édition est préparée par le P. J. Vosté, qui nous apprit comment il procédait dans le choix des manuscrits qui étaient à la base de cette édition ; on peut être assuré que celle-ci répondra à toutes les exigences de la science; la connaissance parfaite que le P. Vosté a de la langue syriaque et du rite chaldéen, en est une garantie très sûre.

Si nous passons maintenant aux Syriens, il nous faut citer deux rapports très importants. On pourra lire celui du P. I. Hausherr sur lès mystiques Grégoire de Chypre et Jean de Lycopolis ci-dessus (p. 497-520); qu' il nous suffise d'ajouter que ce rapport remarquable reçut la pleine approbation des auditeurs et plus spécialement celle de M. Wensinck. L'autre rapport, celui du P. A. Merk, fournit les preuves patentes de la relation qui a dû exister entre les traductions syriaques de l'évangile et les vieilles versions latines ; et le P. P. Peeters confirma ces conclusions en disant qu' un historien ne devait pas hésiter à déclarer qu'au deuxième siècle il y avait à Rome des chré-

tiens qui possédaient en même temps le grec, la latin et le syriaque.

Un autre rapport encore s'occupa des évangiles, celui de M. L. Cerfaux; l'analyse des fragments qui nous restent des évangiles en usage aux premiers siècles à Alexandrie mène à une conclusion, qui à d'aucuns a pû paraitre hardie mais qui découlait logiquement des arguments proposés: le texte grec du Sinaïtique et du Vatican auquel nous sommes habitués, ne représente pas, dans sa forme littéraire, le texte primitif, mais une recension qui se fait remarquer par une certaine recherche de procédés littéraires, absente des textes alexandrins bien plus simples.

Sur l'Arménie nous entendîmes M.lle B. Yeretzian; elle nous entretint d'un sujet très vaste, la civilisation de son pays, et elle le fit avec sa ferveur habituelle. Il faut signaler encore la relation de Mgr G. Galbiati; elle nous fit connaitre les orientalistes qui ont le plus illustré l'Ambrosienne de Milan. Enfin l'absence de plusieurs rapporteurs ne nous a pas causé que des contrariétés, elle nous a valu aussi une communication hors programme, pleine d'esprit et de perspicacité du P. P. Peeters; un ouvrage que publieront bientôt MM. Bidez et Cumont, en était l'objet et les deux mots tirés du titre, les Mages hellénisés, suffirent dans le commentaire qu'en fit le rapporteur, pour nous révéler quelques-unes des richesses contenues dans ce nouveau livre.

Le rapport préparé par le président de notre section, M. T. Lefort, fut lu dans une des séances plénières et le sujet choisi explique la chose; il s'agissait, en effet, du système de transcription des textes mutilés proposé dans un des précédents congrès; certains inconvénients inhérents à ce système le rendent malaisé et les modifications que le rapporteur voudrait y voir apportées, intéressent évidemment tous les orientalistes; impossible d'entrer ici dans le détail de ce sujet important.

Je ne puis terminer ce bref compte rendu d'une partie seulement du Congrès, sans remercier sincèrement le comité exécutif et en particulier le sympathique président, M. J. Capart, de toutes les fatigues qu'ils se sont imposées pour organiser le Congrès et lui faire porter pour les Congressistes le plus de fruits possible.

A. Raes, S. I.

Congressus Theologorum Catholicorum in Polonia.

Diebus 30. VIII. – 1. IX. celebratus est Cracoviae in Polonia Congressus nationalis Theologorum Catholicorum sub auspiciis Exc.mi Dni Adami Sapieha, metropolitae Cracoviensis. In duabus sectioninibus, dogmatica scilicet et Iuris Canonici, praelectiones habitae sunt, quae ad Orientalium unionem spectabant. In sectione dogmatica, die 31. VIII. P. B. Waczyński S. J., antiquus nostri Instituti alumnus, praelectionem habuit « De argumento, desumpto ex Christo Capite Corporis Mystici, contra primatum Romani Pontificis apud polemistas pravoslavos s. XVI. in Polonia et Lithuania »; alius item antiquus alumnus nostri Instituti, R. D. Dr. Niechaj habuit praelectionem « De situatione religiosa pravoslavorum in Polonia recentissimis temporibus ». Aliae etiam duae praelectiones in programmate assignatae erant, quarum auctores tamen ab iis perficiendis impediti sunt. In sectione Iuris Canonici die 1. IX. R. Dnus Praelatus St. Mystkowski exposuit thema: « De ritu byzantino-slavico in luce decretorum S. Sedis »; R. D. Vlad. Padacz vero: « Actio missionaria orientalium ramorum ordinum religiosorum latinorum eiusque fundamenta iuridica ». — In ultima sessione plenaria, die 1. IX, proposita est a sectione dogmatica resolutio de studiis theologicis ad Orientales spectantibus magis magisque in Polonia fovendis, quae ab omnibus unanimiter cum plausu recepta est.

B. W.

RECENSIONES

Theologica

H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus,* Münster i. W. 1938 Aschendorff.

La scelta del tema è stata opportuna, e la sua trattazione fatta con chiarezza, metodo e sufficiente conoscenza delle fontî ci fornisce risultati precisi e utili per la storia del dogma. Grazie ai confronti cogli autori precedenti ai quali si è ispirato il Damasceno come anche ai rilievi sulle differenze del pensiero occidentale, la dottrina di S. Giovanni viene contemplata nel suo ambiente storico e quindi riesce più facilmente valutata la sua originalità e la sua dipendenza. La lettura di questo lavoro nel quale si espone accuratamente il pensiero del Damasceno sulla venerazione delle immagini lascia nell'animo l'impressione che l'originalità del santo nell'elaborazione della sua dottrina non sia stata tanto scarsa come delle volte si sottolinea, poichè anche ammettendo che egli abbia adoperato copiosamente i materiali trovati nella Scrittura e nella Tradizione, cionondimeno il suo apporto personale allo sviluppo del pensiero teologico resta sempre notevole.

Dopo un'introduzione sommaria sull'uso e sulla venerazione delle immagini nei primi secoli, nella quale diverse questioni restano per forza soltanto accennate e qualcuna, come le recenti scoperte di immagini ebraiche a Dura-Europos, neppure menzionate, viene propriamente il corpo della dissertazione. La dottrina del Damasceno viene divisa e raggruppata in due sezioni: I concetti fondamentali della questione e gli argomenti per la dimostrazione di tali concetti. E' giusto il rilievo che mentre il Damasceno considera nell'immagine tre elementi e cioè la somiglianza, la relazione di origine e il carattere rivelatore, gli occidentali da S. Agostino a S. Tommaso tralasciano il terzo elemento. Il Damasceno distingue sei specie di immagini, fra esse, e anche questo in contrasto con S. Agostino, lo Spirito Santo che sarebbe immagine del Figlio. Soltanto quelle immagini fatte a gloria di Dio e per il bene delle anime sono da approvare, mai però quella di Dio. Per decidere la questione della venerazione il Damasceno distingue cinque specie di adorazione latreutica e altrettante di semplice venerazione. Per dimostrare il dogma della venerazione delle immagini si invoca l'unità che v'è fra il tipo e il prototipo, unità messa in chiaro già da S. Basilio. Secondo il Damasceno il santo rimane nell'immagine. non però in sostanza sebbene nella virtù e nella grazia: perciò non veneriamo la materialità dell'immagine ma la sua correlativa persona. Adorazione propriamente detta — e in ciò S. Tommaso

si scosta dal Damasceno — non si addice a nessuna immagine sia pure quella di Gesù. Insieme alla questione della venerazione delle immagini viene trattata quella generale della venerazione dei santi. Vi si apportano in sua difesa non soltanto 119 testimonianze dei Padri (queste sono accuratamente elencate e verificate dall'autore) ma anche argomenti teologici, come quello tratto dall'incarnazione del Verbo.

Nel capitolo dei *desiderata* si potrebbe includere che si scrivesse « Pseudo-Basilio » (pp. 9, 38) e « Pseudo-Dionisio » (pp. 10, 20 etc.), che si chiamasse Metodio di Olimpo e non di Patara e che nel parlare di S. Mercurio si citassero i recenti libri del Binon.

Ci congratuliamo con l'autore della bella riuscita di questa sua opera che sarà utile non soltanto agli storici del dogma ma anche semplicemente ai teologi, poichè la trattazione del dogma in questione non ha fatto grandi progressi dopo le orazioni del Damasceno.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

G. HOFMANN S. I., *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Processione Spiritus Sancti.* Excerptum ex « Actis Academiae Velehradensis » t. XIII (1937) pp. 81-105, 237-260.

Il P. Hofmann, diligente ricercatore di tutto quello che si riferisce al Concilio di Firenze, ci offre da un tempo in diversi articoli (1) un lavoro assai prezioso, preludio, per così dire, dell'edizione critica degli Atti di quel Concilio che egli si accinge a pubblicare. Questi documenti preliminari potrebbero portare tutti il titolo di « *Formulae praeviae...* ».

Nella presente « *de Processione Spiritus Sancti* » si premette uno sguardo generale e chiaro in base agli Atti greci e ai latini dell'edizione del Giustiniani e si inquadra la disputa di questo argomento nelle sedute del Concilio illustrandone lo sviluppo e i risultati. Segue nei paragrafi 2 e 3 un elenco delle fonti donde sono state tirate le *Formulae,* il che ci fa capire come sia stato particolareggiato e coscenzioso il lavorio intorno a quella formola e come il testo adottato poi dai Padri non sia risultato di una coazione qualunque, bensì frutto maturo di lunghe e libere ricerche. La parte principale comprende ben 19 documenti conciliari in greco e latino corredati da rispettive notizie introduttorie di critica storica. Ne è venuto fuori un testo criticamente accurato nel quale si è avuto conto non soltanto delle edizioni stampate ma anche dei codici di Vienna, di Parigi e del Vaticano che qualche volta offrono delle varianti più accettabili.

E. CANDAL, S. I.

(1) *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Novissimis,* in *Gregorianum* XVIII (1937) 337-360. *De praeparatione definitionis Concilii Florentini de SS. Eucharistia,* in *Acta Academiae Velehradensis* XIV (1936) 45-54. *Quomodo formula definitionis Concilii Florentini de potestate plena Papae praeparata fuerit?,* ibidem XIV, 138-148. Finalmente sotto stampa nelle stesse *Acta Academiae Velehradensis, De praeparatione definitionis Concilii Florentini de Symbolo.*

SERGE, Métropolite du Japon, (Сергій, Митрополитъ Японскій), *Двоенадесятица святыхъ Апостоловъ,* Paris, YMCA Press, 409 pages.

Ceci est un livre de polémique anticatholique, écrit contre un théologien anglais « perverti au catholicisme », V. Johnson.

La préface nous révèle la mentalité religieuse de l'auteur. Il y parle avec enthousiasme de la façon dont au Japon la pravoslavie fusionne avec le protestantisme et ce dernier avec le bouddhisme. Le métropolite russe cite les paroles d'un bonze japonais: « Maintenant il ne s'agit pas de discuter et de se disputer; nous vivons à une époque où il faut sauver non pas sa confession, mais la foi elle-même ». Mgr. Serge fait sienne cette profession de foi adogmatique: « Mon cœur partage entièrement cet avis » (p. V). Pour l'infatigable Dr. Mott. promoteur du libéralisme supraconfessionnel et « chrétien œcuménique » de la YMCA, il a des paroles d'une admiration tellement chargée qu'on se sent gêné pour tous les deux. L'évêque pravoslave se réjouit de ce qu'au Japon les différences confessionnelles, les « formes », sont « quelque chose de secondaire ». Après cela, on comprend aisément son aversion pour l'Eglise Catholique.

L'ouvrage contient trois parties: I. Les « Douze » selon les Evangiles. II. Les « Douze » selon les Actes, les Epîtres et l'Apocalypse. III. Les « Douze » selon les livres liturgiques slavons et grecs. On voit de suite de quoi il s'agit: montrer que la primauté du Pape n'a pas de fondement dans l'Ecriture, que tous les Apôtres étaient parfaitement égaux entre eux. Tout épris de la théologie protestante, le métropolite Serge ne s'occupe guère de la Tradition; il ne tient presque aucun compte de l'exégèse des Pères. Les sources de l'auteur, pour les deux premières parties, sont quasi exclusivement protestantes: la belle bibliothèque de la mission russe pravoslave de Tokio a péri durant le tremblement de terre de 1923.

Le métropolite Serge — ou plutôt le maître protestant qu'il suit — déploie une érudition étonnante, que nous aurions tort de sous-estimer. Nos ecclésiologues feraient bien d'étudier à fond cette exégèse anglo protestante des textes évangéliques concernant les Apôtres. Il est des objections qui méritent une attention sérieuse: très instructifs sont, par exemple, les parallélismes à propos de Jean, XXI, 15-17. Rassurons nous, d'ailleurs: tous ces arguments tombent à faux s'il s'agit de la vraie doctrine catholique; ils ne peuvent démolir chez nous qu'une apologétique par trop simpliste — et s'ils la détruisent, la cause de la théologie catholique n'y perdra rien.

La méthode de notre auteur est défectueuse au point de vue scientifique et fait crouler le grandiose édifice de subtilités exégétiques qu'il dresse contre l'Eglise Catholique. Voici les principaux défauts organiques de son argumentation: 1) A des hypothèses philologiques d'une probabilité très relative il attribue souvent la valeur d'une donnée certaine. 2) De ce que les Apôtres étaient égaux sous beaucoup de rapports il conclut à tort qu'ils ne pouvaient pas être

inégaux au point de vue de certains rôles que Jésus leur avait confiés. 3) Il ne tient pas compte de ce que les Pères ont dit des causes secondes et instrumentales. 4) A l'interprétation des textes sacrés fournie par les docteurs d'Oxford, souvent tout à fait arbitraire et presque toujours tendancieuse, il attribue plus de valeur qu'aux témoignages les plus authentiques de la Tradition pravoslave orthodoxe; on dirait qu'il ignore entièrement les écrits de Léon le Grand, de Cyrille d'Alexandrie, de Théodore Studite. 5) Contre toute l'économie de l'Incarnation, il argumente comme si le côté humain et juridique de l'Eglise n'était pas soumis aux lois de l'évolution. 6) Ses arguments sont très souvent *non ad rem*, il lutte contre des propositions que l'Eglise n'a jamais soutenues. 7) Il se contredit souvent, et, selon le cas ou le besoin, tantôt il confond tantôt il distingue la promesse et la collation du primat.

Signalons seulement quelques exemples. La formule dogmatique vaticane « ex sese » (non ex consensu Ecclesiae) est interprétée — « de soi même », par ses propres forces, indépendamment de tout secours divin (p. 58). « Pierre » peut avoir le sens de « éclat de pierre », morceau détaché; donc, dans le texte de Mt. XVI il doit avoir ce sens (p. 61). Jésus est le fondement de l'Eglise, donc il ne peut pas employer Pierre comme instrument d'unification (p. 80 et ailleurs). Durant la Cène Pierre n'était pas assis près de N. S., donc il ne pouvait pas devenir chef des Apôtres (p. 137). Aux temps des Apôtres le christianisme était « la démocratie complète » (p. 171). Pour une fois que notre auteur cite un Père de l'Eglise, S. Jean Chrysostome, la citation est faite avec une mutilation du témoignage, concevable à la rigueur chez certains protestants très avancés, mais tout à fait déplacée chez un pravoslave qui prétend rester orthodoxe (p. 167). Pierre était un « leader délicat », donc il ne pouvait avoir aucun pouvoir (p. 168). Mgr. Serge répète à satiété que l'Eglise ne peut pas avoir de chef (глава) visible; et pourtant il proclame Jacques chef de toute l'Eglise (p. 198), possédant « la plénitude des pouvoirs de chef de l'Eglise » (p. 208). Jésus ne pouvait pas abdiquer, céder, passer ses droits à Pierre (p. 264: quelle condensation de confusions!). On ne conçoit pas Pierre coiffé d'une tiare (p. 308).

A la suite du Dr. Jackson, protestant pour qui l'Ecriture seule compte, le métropolite Serge trouve que le chapitre des Actes concernant Ananie et Saphire est « abject », « repoussant ». Horreur, c'est l'Inquisition! (p. 228). L'auteur semble tout écœuré de ce que le St. Esprit a inspiré un passage aussi papiste à l'auteur des Actes. Voilà où on arrive quand on copie sans critique les livres de l'extrême gauche de l'aoglicanisme

Mgr. Serge interprète les livres liturgiques orientaux avec la même facilité que l'Ecriture: la liturgie byzantine appelle Pierre τῶν Ἀποστόλων προέξαρχον, notre auteur traduit — celui qui marche devant les Apôtres, le premier quant aux honneurs, mais sans aucune autorité, sans droits de primauté (p. 335). Ce n'est pas neuf: nous le savons, presque tous les auteurs dissidents réduisent le rôle de Pierre parmi les douze à un primat purement honorifique. Mgr. Serge et ceux de son école ne remarquent pas qu'un tel titre de noblesse sans aucune raison objective, un tel primat de pure vanité mondaine, répugne absolument à l'ensemble de l'Evangile; c'est le plus grand défi qu'on puisse faire à la spiritualité pravoslave orthodoxe. Et si « pasce oves meas » n'est que la restitution à l'Apôtre criminel d'un pouvoir com-

mun à tous les Apôtres, le « primat d'honneur » devient une ironie méchante qui ne cadre guère avec l'enseignement de Jésus-Christ.

Nous concédons néanmoins à notre auteur que certaines expressions des livres liturgiques orientaux peuvent de prime abord créer des difficultés aux théologiens catholiques. Une étude approfondie et impartiale de toutes les épithètes données aux Apôtres dans la liturgie grecque s'impose à nous. Il est vraiment regrettable que jusqu'à présent nous ne possédions pas une théologie *de Ecclesia* entièrement bâtie avec des données scientifiquement sûres de la liturgie byzantine. On y trouverait certainement de quoi rendre la doctrine catholique plus intelligible aux pravoslaves respectueux des traditions orthodoxes de la pravoslavie.

Dans le livre du métropolite Serge il y a aussi des passages tout à fait inattendus. Ainsi l'auteur exprime le désir que le « Cœur de Jésus » opère la réconciliation des catholiques avec les pravoslaves: ce Cœur très saint a prié pour Pierre afin qu'un jour, après sa conversion, il « confirme l'Orient en lui communiquant le feu de la foi et de la charité, une initiative vivante et un discipline inébranlable » (p. 95). Ici nous sommes presque d'accord. Seulement la conversion que Mgr. Serge nous demande ne saurait être une conversion à « une démocratie complète ». Ce devrait être plutôt la conversion réclamée par S. S. Pie XI — la conversion de tous les catholiques à une sincère bienveillance à l'égard de cet Orient chrétien que le Cœur de Jésus n'a pas abandonné et sauvera, espérons le, de l'engloutissement dans la marée montante du libéralisme moderniste.

S. Tyszkiewicz, S. J.

Métropolite Eleuthère (Митрополитъ Елевөерій), *Соборность Церкви,* Paris, 1938, 349 pages.

Ce livre est un recueil d'articles publiés à différentes occasions par l'auteur, qui réside en Lithuanie comme représentant pour l'Europe du patriarcat de Moscou.

Mgr. Eleuthère combat, non sans âpreté, les multiples Eglises qui se sont « temporairement » détachées de l'Eglise Russe « patriarcale » et qui sont d'ailleurs en opposition entre elles: le groupement des évêques de Karlovtsy en Jougoslavie, dont l'obstination à déterminer la constitution de l'Eglise d'après le principe césaropapiste agace notre auteur; les nombreuses paroisses de Mgr. Euloge, reçu dans le giron du patriarcat de Constantinople; les évêchés pravoslaves en Amérique etc.

La lecture de ces interminables appels aux anciens canons est fastidieuse, fatigante même. La plupart des arguments dont notre auteur se sert ne sont guère plus convainquants que ceux de ses adversaires: lutte stérile de partis ecclésiastiques ayant perdu l'unique terrain canonique solide sur lequel on peut arriver à une solution.

L'auteur défend contre les Eglises détachées de Moscou l'origine divine de l'unité canonique de l'Eglise, unité que, par ailleurs, il est forcé de nier en sa qualité de pravoslave antiromain. De là ses inconséquences criantes, ses arguments bien commencés, puis allant se perdre dans le vague de ce juridisme débordant, dont souffrent toutes les confessions chrétiennes dissidentes, où il n'est pas endigué par une autorité divinement établie.

La partie la plus intéressante de l'ouvrage est le premier chapitre doctrinal, traitant de la « sobornostj » de l'Eglise. L'auteur constate un fait : toutes les Eglises illégitimes, pour justifier leur indépendance par rapport au pouvoir central, s'appuyent sur le principe d'une « sobornostj » fuyante et indéterminée ; il ne remarque pas que c'est précisément le cas de toute la pravoslavie par rapport à Rome, et non pas seulement la position des éparchies russes de l'émigration à l'égard du patriarcat de Moscou.

Mgr. Eleuthère constate, preuves à l'appui, que le « vieux péché » du césaropapisme a amené la « grande catastrophe » de la Russie. Ne serait-il pas plus exact de dire que partout et toujours, en Occident comme en Orient, l'éloignement de l'Eglise et de son centre produit tôt ou tard un relâchement de forces spirituelles, qui à son tour prépare le terrain à tous les bouleversements sociaux dévastateurs ?

Le métropolite Eleuthère veut être un pravoslave parfaitement orthodoxe, fidèle à la Tradition. Il rejette par conséquent « l'opinion presque unanimement reçue, exprimée pour la première fois, semble-t-il, par A. S. Khomiakov », selon laquelle les définitions des Conciles œcuméniques n'ont de valeur que pour autant qu'elles sont acceptées par le « peuple ecclésiastique ». Il a raison de voir dans cette « acceptation » une impasse sans issue, il a raison de la répudier comme dangereuse pour le dogme. Malheureusement dans son système il n'y a rien pour remplacer l'acceptation en question, il n'y a aucun critère de la légitimité et de l'œcuménicité des conciles. Il n'a pas où s'appuyer. il retombe en plein dans l'erreur qu'il voulait combattre. Au fond il est aussi une victime du système de Khomiakov, de cette confusion du ciel avec la terre, du but sublime avec les moyens pour l'atteindre.

S. Tyszkiewicz S. J.

The Possibility of a United Christendom: Sect. IV. Published for the International Committee of the Church Union. London.

This series of pamphlets gives an outline of the doctrinal position of the different religious bodies and their views on the question of union of all the Churches.

The one that deals with the Catholic Church (No. 1), written necessarily by a non-Catholic, gives an excellent exposition of the Catholic view-point, though it might have been mentioned in the

section dealing with infallibility that Catholic teaching regards not only the Pope but also the Church as an infallible authority.

The position of the Eastern Churches is dealt with by Dr. Nicholas Arseniev but it seems to me doubtful whether many of his statements would be accepted by a large number of Orthodox christians, for he gives the impression that his desire for union has led him to water down considerably the tenets of the Orthodox faith. As one example from several, he writes (P. 18): « A general statement of accepting 'the faith of the undivided Church' would suffice », which begs the whole question that the Orthodox Church must and does insist on.

Dr. Wand's pamphlet, representing the Anglical view, is the least definite and most compromising of the whole series and suggests that any acceptance of anything is easy by any one, « in some sense » and « with a very wide freedom of opinion »; an attitude of mind considered by many non-Anglicans as typically Anglican, but indignantly rejected in fact and theory by very many of Dr. Wand's own Church to-day.

The rest of the pamphlets (Nos. 4-5d) are much more satisfying reading (though the Presbyterian one is concerned almost solely with Anglicanism and episcopacy and scarcely a word about faith enters in), in that the writers give an impression of an honest exposition of their views, not minimising the difficulties nor lessening what they consider to be essential and characteristic of the bodies they represent. But this honesty only emphasises the difficulty of any union of all the Churches acceptable to any but the one that has the least doctrinal content in its teaching — and perhaps to Dr. Wand.

J. Gill, S. J.

Iuridica et liturgica

Giulio Vismara, *Episcopalis audientia*. Società editrice « Vita e Pensiero », Milano 1937. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie seconda: Scienze giuridiche, vol. LIV. Pag. ix, 184.

Schon seit einigen Jahrzehnten hat die « episcopalis audientia », die Zivilgerichtsbarkeit der Bischöfe im römischen Reich, in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der Rechtshistoriker auf sich gezogen. Aber obschon Papyri und Ostraka in den letzten Zeiten neues Material darboten, gehen die Ansichten der Gelehrten über dies Institut noch immer weit auseinander.

In einem kurzen, aber trefflichen Aufsatz, der im Bd. XXX der Byzantinischen Zeitschrift (1929/1930) erschienen ist, hatte A. Stein-

wenter sich zweifelnd über die Möglichkeit ausgesprochen, die Schwierigkeiten auf Grund des vorhandenen Materials lösen zu können, und ihre Behebung nur von neuen Urkundenfunden erwartet. Dagegen glaubt der Verfasser unseres Buches durch eine umfangreichere und gründlichere Heranziehung der kirchlichen, nicht-juristischen Quellen, d. i. vor allem der Schriften der Väter, auch auf die juristischen Texte neues Licht werfen und so bisher vermutungsweise aufgestellte Behauptungen zu sichern Ergebnissen machen zu können.

Man muss dem Buch das Zeugnis ausstellen, dass es nicht nur die Quellen sondern auch das ganze Schrifttum, das den Gegenstand berührt, in dankenswerter Weise gesammelt und verarbeitet hat. Die Abhandlung ist die vollständigste, die bisher über die *episcopalis audientia* geschrieben worden ist. Besonders anerkennenswert ist, dass auch die Werke der Väter weitgehend herangezogen werden. Das Ergebnis der neuen Untersuchung ist, dass es sich bei der Tätigkeit des Bischofs nicht um ein Schiedsgericht, sondern um richterliche Gewalt im strengen Sinne, um iurisdictio handelt. Unter anderm verteidigt der Verfasser auch die Echtheit der constitutio Sirmondiana I, so wie sie uns jetzt vorliegt.

Um den vollen Beweis für die aufgestellten Behauptungen zu erbringen, müsste die Untersuchung, meines Erachtens, mit noch strengerem Masstab feststellen, was man aus den einzelnen Texten und ihrer Verbindung an wirklich gesichertem Ergebnis herauslösen kann. Der Verfasser neigt etwas dazu aus der Möglichkeit seiner Auffassung auf deren alleinige Richtigkeit zu schliessen. Kann man auch z. B. ohne weiteres den Gebrauch juristischer Fachausdrücke in einem weiteren und uneigentlichen Sinn bei den Kirchenvätern damit ausschliessen, dass man darauf hinweist, viele von ihnen seien Juristen oder Beamte gewesen?

Immerhin ergibt doch wohl mit Sicherheit, dass es sich bei der *episcopalis audientia* um mehr als um eine Schiedsgerichtbarkeit gehandelt hat. Vielleicht könnten sich die verschiedenen Ansichten auf den Vorschlag einigen, den Steinwenter bei Besprechung dieses Buches gemacht hat (*Z. Sav.-St.*, Rom. Abt., Bd. 58, 1938, S. 372), nämlich dass die Kaiser dem Bischof eine iurisdictio, aber eine bestimmten Beschränkungen unterworfene iurisdictio verliehen haben. Dem widerspricht nicht, dass tatsächlich die allermeisten vor den Bischof gebrachten Streitsachen durch Dialysis oder friedensrichterliche Entscheidung beendigt wurden. Es war nicht nötig, dass der Bischof immer die volle ihm verliehene Gewalt anwendete; die ihm gegebene Autorität erreichte ihren Zweck auch, wenn sie dazu beitrug die Streitigkeiten in einer Weise zu lösen, die wohl den Absichten der Kaiser und jedenfalls der Natur und den Aufgaben des bischöflichen Amtes mehr entsprach, als die Anwendung des strengen Rechts, wie dies in den Aussprüchen der Väter auch häufig zum Ausdruck kommt.

Zu beanstanden ist, dass der Verfasser orientalische Quellen, wie die pseudo-nizänischen Kanones, Ebed-Jesus und andere nestorianische Schriftsteller, Bar Hebräus usw. für die Geschichte der *episcopalis*

audientia im römischen Reich heranzieht, ohne zu beachten, dass es sich um Christen im Perserreich, bzw. unter der Araber- und Mongolenherrschaft handelt, bei denen die bischöfliche Gerichtsbarkeit auf ganz anderen Grundlagen beruht. Zum wenigstens hätte es einer genaueren Untersuchung bedurft, um festzustellen, ob und wie weit hier eine Verbindung besteht.

Obschon also auch durch die eingehende und gründliche Untersuchung Vismaras noch lange nicht alle Fragen gelöst sind, welche durch die *episcopalis audientia* gestellt werden, wird sein Buch doch jedem der sich in Zukunft mit ihr befassen wird, grosse Dienste leisten.

E. Herman, S. I.

D. jur. Klaus Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici.* Eine kritische Untersuchung. Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts-und Staatswissenschaft, Heft 74. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1937. 424 S.

Als der Codex Iuris Canonici im Jahre 1917 veröffentlicht wurde, fand er wegen seiner Form allgemeinen Beifall. Statt des schwerfälligen und schwülstigen Stiles und der Weitschweifigkeit, die sich nicht selten in früheren kirchlichen Erlassen findet, lag jetzt ein knapper Gesetzestext vor, dessen Fassung als « meist klar, schlicht und einfach, kurz und bündig, klang-und ausdrucksvoll » bezeichnet wurde (Köstler, S. 9). Freilich wurde dann auch bald auf Unzulänglichkeiten hingewiesen, die sich im neuen Gesetzbuch fanden, wofür besonders Stutz, Falco, Eichmann u. a. Beiträge lieferten.

Einen grossen Fortschritt für die Kenntnis der Fachsprache des Codex bedeutete die Veröffentlichung des *Wörterbuchs zum Codex Juris Canonici* von Prof. Rudolf Köstler, München 1927 (vgl. *Or. Christ.*, t. XX, p. 228/9). Auch das vorliegende Werk ist diesem vortrefflichen Buch sehr verpflichtet, von dem es sich aber in der Anlage und im Zweck unterscheidet. Während bei Köstler alle im Codex enthaltenen Wörter aufgeführt werden, beschränkt sich M. naturgemäss auf eine Auswahl; andererseits bietet das Wörterbuch neben der Verdeutschung nur die Angabe der wichtigsten Fundstellen und Verbindungen in denen das betreffende Wort vorkommt, M. dagegen unternimmt es, die Sprache und die Bedeutung der Fachausdrücke des Codex an Hand des Gesetzbuches selbst und der einschlägigen Literatur zu untersuchen.

Der erste Abschnitt ist dem Sprachgebrauch des Codex im allgemeinen gewidmet, in den folgenden Abschnitten werden die einzelnen Fachausdrücke nach der Reihenfolge der fünf Bücher behandelt. Der Verfasser, dessen sachliches und wohl abgewogenes Urteil überall hervortritt, weiss die Vorzüge des kirchlichen Gesetzbuches zu loben, scheut sich aber auch nicht freimütig seine Mängel aufzuweisen. Am

unangenehmsten fühlbar macht sich die Unsicherheit im Sprachgebrauch, die er geradezu als « Schmerzenskind » des Gesetzbuchs bezeichnet. Uebrigens hat das ja auch die Geschichte des Auslegung des Codex gezeigt. Den Grund dieser Unzulänglichkeit sieht M. in der schwankenden Fachsprache, wie sie vor Veröffentlichung des Codex bestand, in der Vielzahl der Mitarbeiter am Gesetzeswerk und in dem Streben nach einer wortgetreuen Wiedergabe der Fundstellen, was einen Wirrwarr des Wortgebrauchs herbeiführen musste, den man nachher nicht mehr beheben konnte.

Es ist nicht zu verwundern, dass einige kleinere Unrichtigkeiten bei einer so umfassenden Arbeit unterlaufen sind, z. B. S. 175, wo M. den Lokalobern exemter kirchlicher Genossenschaften (d. h. auch der Orden) keine Jurisdiktion für den Rechts-und Gewissensbereich zugestehen will, sondern nur potestas dominativa, oder dass einige Ergänzungen erwünscht wären, z. B. bei *ritus* (vgl. *Or. Christ.*, t. XXXII, 1933, S. 101 sqq.). Im allgemeinen kann man aber diese von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gekrönte Preisschrift wegen ihrer Zuverlässigkeit und Gründlichkeit nur warm empfehlen, ja für ein vertieftes Studium des Codex Iuris Canonici kann man sie als unentbehrlich bezeichnen.

E. Herman, S. I.

C. A. Spulber, Professeur à l'Université de Cernauți. *Le Concept byzantin de la loi juridique* (Études de droit byzantin V). Édition de l'auteur, București 1938. 23 pag.

Jedem, der sich mit dem byzantinischen Recht befasst, ist die merkwürdige Erscheinung aufgestossen, dass die byzantinischen Rechtsbücher und Rechtssammlungen längst abgeschaffte Gesetze mitführen und sorgfältig erhalten. Man hat zwar schon mehrfach darauf hingewiesen, aber keine allgemeine, befriedigende Erklärung dafür gefunden.

Jetzt sucht in dem vorliegenden kurzen Aufsatz, der in verkürzter Form als Vortrag auf dem V. Internationalen Byzantinistenkongress in Rom gehalten worden ist, der bekannte Historiker des byzantischen Rechts für diese auffallende Tatsache nicht nur eine psychologische, sondern auch eine juristische Erklärung zu geben. Die Byzantiner — und die alten Völker im allgemeinen — besassen nicht, wie er glaubt, dieselbe Auffassung vom Gesetz wie wir, als einer Richter und Untertanen verpflichtenden Regel, sondern für sie galt, nach seinem Ausdruck « le concept didactique de la loi » ; der Gesetzgeber will dazu überreden seine Vorschrift zu befolgen, und darum unterweist er, lehrt er, bringt er Gründe: das Gesetz wird zum Unterricht. Dies Verhalten setzt aber voraus, dass der Untertan an sich frei war, auch das alte, vordem geltende Recht zu wählen, dass also dieses durch das neue Gesetz nicht abgeschafft worden ist, oder wie S. es allgemein

ausdrückt: « Dans le moyen-âge et aussi bien dans l'antiquité juridique, il n'existe pas d'abrogation de la loi ».

Wir können hier nicht dem Beweisgang Spulbers im Einzelnen folgen. Er ist sich bewusst, wie sehr diese Aufstellung nicht nur den bisherigen Anschauungen, sondern auch manchen Texten widerspricht und weiss sie im Folgenden genauer zu umschreiben. Er leugnet nicht, dass die Gesetzgeber immer versucht haben, ihren Gesetzen alleinige Geltung zuzuschreiben; aber er sieht in ihrer Haltung Unentschiedenheit und Widerspruch, die z. B. darin zum Ausdruck kommt, dass sie selbst die von ihnen für abgeschafft erklärten Vorschriften in ihre Gesetzessammlungen aufnehmen. Mehr aber als ein klar ausgesprochener Grundsatz ist die Geltungsfortdauer des alten Gesetzes nach ihm eine Gewohnheitsregel, oder besser noch eine bestimmte Geisteshaltung. Es gilt: « la loi ancienne et la loi nouvelle ou l'abrogation et la nonabrogation, sont ambivalentes » (S. 21). Den letzten Grund für diese Erscheinung sieht er in dem, was er « la mystique de l'ancienneté » nennt, in der tief eingewurzelten Ehrfurcht vor dem Alten, dem Überlieferten.

Ohne dem Verfasser in allem folgen zu können, glaube ich, dass Vieles richtig gesehen ist. Es ist kein Zweifel, dass die Byzantiner die Regel von der Alleingültigkeit des späteren Gesetzes nicht immer mit derselben Strenge durchgeführt haben, wie dies heute der Fall ist. Es ist auch sicher, dass die Ehrfurcht vor dem Alten und Überlieferten bei der Fortbewahrung der alten Gesetze eine wichtige Rolle gespielt hat. Sehr anregend sind auch die Schlussbemerkungen, wo Sp. diese eigentümliche Rechtsauffassung mit dem überhaupt vorwiegend statischen Charakter der alten und mittelalterlichen Gesellschaft in Verbindung bringt. Hoffentlich wird die Erörterung über diese Abhandlung neues Licht auf diese wichtigen Fragen fallen lassen. Jedenfalls bleibt es das Verdienst des gelehrten Verfassers das reizvolle Problem als erster klar gestellt und seine Lösung angebahnt zu haben.

E. Herman, S. I.

Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. Collegit, notis et prolegomenis instruxit Josephine Mayer, Philosophiae Doctor. Florilegium Patristicum, fasc. XLII. Bonnae, Sumptibus Petri Hanstein 1938. Pag. xii, 71.

In einem handlichen Büchlein findet man hier die Quellen zur Geschichte des Instituts der « Witwen » und Diakonissen, vor allem während des ersten Jahrtausends nach Chr., gesammelt. Die Texte sind nach ihrer letzten Ausgabe lateinisch, bzw. griechisch-lateinisch, bei orientalischen Schriftwerken in lateinischer Übersetzung wiedergegeben. Die sehr reichhaltige Sammlung, die mit einer guten einführenden Bibliographie und Anmerkungen versehen ist, wird für Seminarübungen gute Dienste leisten, weil die Entwicklung des Diakonisseninsti-

tuts und die Auslegung mancher Texte dem Scharfsinn noch immer manche Fragen stellen. Mehr Folgerichtigkeit wäre bei Behandlung der orientalischen Beiträge erwünscht. Abgesehen davon, dass die Nestorianer in die monophysitische Kirche hineingeraten sind, sollten auch tür sie wie für die Monophysiten geschehen ist, die wichtigsten Texte angeführt werden z. B. der 41 pseudo-nizänische Kanon (ed. Braun, S. 87), der can. 9 des Konzils von 676 unter dem Patriarchen Georg I usw. (vgl. Kalsbach, S. 60 f.). Ähnliches gilt auch für die armenischen Quellen, von denen nur das Konzil von Dvin (527) unter die allgemein-orientalischen Dokumente aufgenommen ist. Aber dieser kleine Mangel tut der Brauchbarkeit des Werkchens im allgemeinen keinen Eintrag.

E. HERMAN, S. I.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. XIV. Band mit Literaturbericht 1934. Münster 1938. Aschendorff. 584 S.

Cet annuaire, très important à cause des articles étendus et sérieux qu'il présente, peut être dit indispensable au liturgiste à cause de l'immense bibliographie raisonnée et critique qu'il offre. Cette bibliographie, il est vrai, est fort en retard; mais ce mal est compensé par le sérieux avec lequel elle est rédigée et on y rémédie par la liste alphabétique de tous les livres concernant la liturgie parus dans les années 1935, 1936 et 1937. Cette bibliographie étend ses regards bien au-delà du champ strictement liturgique; ainsi nous trouvons des chapitres sur l'archéologie biblique et l'ancien testament; on recense avec une certaine prédilection les livres parlant de la gnose, de l'histoire des religions et du passage du monde païen au monde chrétien, choses qui ont rapport direct avec le culte mystérique. Un chapitre spécial, dû à la compétence du P. O. Heiming, est réservé aux liturgies orientales; il réunit les diverses publications sous ces cinq rubriques: manuscrits; messe et sacrements; office divin; année liturgique; art.

Dans la première partie de l'Annuaire, nous nous plaisons à signaler le long article (78 pages) du P. O. Casel sur la signification de la fête pascale aux trois premiers siècles. Pâques c'était la vigile, la célébration nocturne qui d'abord commémorait la passion du Sauveur et se terminait par la céleration de la cène eucharistique; le jeûne de un, deux ou six jours qui précédait la vigile, était rompu par le repas eucharistique; la fête réunissait en elle tout le mystère de la rédemption: la passion et la résurrection; elle signifiait ainsi à travers la mort le passage à la vie nouvelle et elle se résumait donc magnifiquement dans l'offrande de l'agneau mystique. Les quartodécimans voulant célébrer cette fête le 14 Nisan restaient donc plus fidèles à l'idée de la rédemption accomplie par la mort triomphante; les autres, invoquant pour le dimanche une tradition apostolique, remplissaient

ce jour de la même pensée. La Pentecôte, elle, commençait dès ce moment et durait cinquante jours. Ce n'est qu'au IVe siècle que Pâques est devenue une fête commémorant principalement la résurrection du Christ et Pentecôte la descente du S. Esprit. Dans les liturgies occidentales qui reportent la vigile pascale à la matinée du samedi, nous nous sentons malgré une longue accoutumance, mal à l'aise; la liturgie byzantine au contraire a conservé l'office de nuit avec son double caractère de ténèbres et de lumière.

Parmi les autres articles signalons une longue recension faite par le même P. Casel, du livre du P. Prümm « Der christliche Glaube und die altheidnische Welt » dans lequel beaucoup de pages sont consacrées à une discussion sur le culte des mystères. Dans l'inventaire qu'a dressé le P. A. Strittmatter des manuscrits liturgiques qui se trouvent en Amérique et qui sont décrits dans des catalogues, nous trouvons 41 mss. grecs, 8 arméniens, 3 slaves, 1 copte-arabe, 1 syriaque et 1 géorgien. Enfin on utilisera avec profit le relevé qu'a fait M. Cramer de tout ce qui peut se dire de la liturgie des monastères coptes décrits dans les volumes précieux d'Evelyne White. Voilà les articles qui intéressent la liturgie orientale; d'autres qui se rapportent plus directement à l'Occident, n'ont pas une moindre valeur.

A. Raes, S. J.

Jos. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament.* Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik. Freiburg 1937. XXIV, 356 S.

La liturgie aux temps apostoliques: quel sujet attrayant pour un exégète qui a pénétré, dans les livres du Nouveau Testament, la signification profonde de la religion de charité révélée par le Christ. C'est un exégète de cette valeur qu'est l'auteur de ce livre; il ne nous donne pas un schème, suivi d'analyses, des différents rites liturgiques qui sont mentionnés dans le N. Testament, mais après avoir établi dans une première partie quelle attitude Notre Seigneur a eu envers le culte des Juifs et montré comment la liturgie apostolique s'est moulée dans des formes juives et païennes, dans une seconde partie, qui est la plus importante, l'A. parle successivement de la prière chrétienne faite en commun, de la lecture homilétique et apologétique, de la prophétie, de la glossolalie, des hymnes et des cantiques, enfin de la cène du Seigneur; des chapitres concernant le temps, le lieu du culte, l'attitude extérieure des assistants et la langue liturgique, précisent l'idée fondamentale. Pour l'A. ce culte apostolique, manquant encore de formes extérieures précises et aussi d'un contenu doctrinal entièrement explicité, se définit et se caractérise surtout par un sentiment religieux très élevé, même un peu exalté, qui fait que tous ces chrétiens se trouvent dans et par la prière publique en communion intime avec le Christ, et en Lui dans une charité spirituelle mutuelle.

On jugerait mal ce livre si on croyait que l'A. se contente d'affirmer cette communion et cette charité; cette affirmation il la prouve par une analyse discrète et très nuancée de tous le textes du N. Testament qui parlent de la prière publique. Comme exemple de cette exégèse nuancée je citerais volontiers le chapitre sur la fraction du pain et celui où sont rapprochées les conceptions hiérosolymitaine et paulinienne de la messe. Si je ne m'abuse, les exégètes liront avec plaisir ce livre qui pour chacun des détails tient compte de tous les écrits antérieurs sur le sujet. Le liturgiste, malgré tout, ne sera pas entièrement satisfait: non pas qu'il répugne à l'idée fondamentale que nous venons d'indiquer, quoi qu'il préfère voir l'A. s'exprimer avec plus de modération sur l'exaltation du sentiment religieux (les deux textes principaux allégués par l'A., Eph. 5, 19 et Col. 3, 16, n'emportent pas la conviction), mais parce que l'attention de l'A. est attirée exclusivement vers la prière commune, qui à vrai dire ne constitue que la moitié de la liturgie; il ne fallait pas négliger les actions, les rites, les cérémonies. Mais ceci n'était guère possible sans faire de l'histoire. Enfin, dernière remarque: il faut toujours distinguer la prière faite en commun et la prière liturgique; parler de la prière que fit S. Pierre après sa délivrance et de celle de S. Paul à Milet, comme d'une prière liturgique, c'est engendrer la confusion.

Un beau livre donc, dont la lecture serait plus aisée si le style en était moins recherché, mais qui, explique de façon pénétrante et nuancée la signification profonde de tous les passages du N. Testament où il s'agit de la prière liturgique et de la prière faite en commun. Et à ce titre nous tenons à le recommander.

A. Raes, S. J.

F. Mercenier et F. Paris, *La Prière des églises de rite byzantin. I. L'office divin, la liturgie, les sacrements*. XXXV, 450 pages. Amay 1937.

Les moines bénédictins du prieuré d'Amay ont entrepris la traduction française des textes liturgiques du rite byzantin. Le premier volume, que nous annonçons ici, contient l'ordinaire de l'office, la messe de S. Jean Chrysostome, de S. Basile et des présanctifiés, et tous les sacrements. Le deuxième est réservé à l'office des fêtes principales, le troisième aux formulaires de bénédictions et des sacramentaux.

Livre avant tout pratique pour ceux qui désirent assister aux fonctions liturgiques de rite bizantin, il sera reçu avec reconnaissance par les savants qui outre une traduction fidèle et facile à lire, y trouveront des commentaires, des schèmes et des plans, aussi quelques renseignements bibliographiques précédant ou accompagnant chacun des rites traduits. Quand l'usage des Slaves ou des Roumains diffère

en un point suffisamment important de celui des Grecs, la modification est expliquée. De fait, comme texte à traduire, les auteurs ont pris les formulaires de l'édition romaine de Benoît XIV; celle-ci sans doute est bonne, elle répète cependant les imperfections que contenait l'édition vénitienne qui lui a servi de modèle.

Les plans qui expliquent chaque fonction liturgique montrent bien comment les diverses parties de l'office se suivent, cependant ne vaudrait-il pas mieux pour aider à l'intelligence de l'ensemble de faire un plan qui montre la construction de l'office et la subordination d'une partie à l'autre. Mais nous n'insistons pas et nous louons de grand cœur l'intention et l'exécution de cette œuvre si utile à tant d'égards.

A. Raes, S. J.

C. Höeg – H. J. W. Tillyard – E. Wellesz, *Hirmologium Athoum, Codex Monasterii Hiberorum 470* (=Monumenta Musicae Byzantinae II), Copenhague 1938 Levin et Munksgaard.

Dopo l'edizione di uno *Sticherarium* ecco che la monumentale pubblicazione della « Union Académique Internationale » ci offre un *Hirmologium* modello, riprodotto per intero in belle illustrazioni fototipiche: 150 fogli nei quali le parole sono provviste della corrispondente notazione musicale. Una breve ma chiara introduzione inizia il lettore nella conoscenza del manoscritto e nella lettura dei segni, senza però voler decidere in essa i problemi che lo studio di questi documenti potrebbe suscitare e che si rimandano alle serie di *Transcripta* e *Subsidia*. Non si può a meno di lodare sinceramente il metodo degli editori e la magnificenza veramente monumentale che mette dinnanzi ai nostri occhi le più interessanti reliquie della musica bizantina.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

The Hymns of the Sticherarium for November transcribed by H. J. W. Tillyard (=Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta II), Copenhague 1938 Levin et Munksgaard.

Abbiamo già presentato ai nostri lettori (Cfr. vol. I, p. 551) l'edizione fototipica dello *Sticherarium* di Vienna e la trascrizione fatta dal Wellesz di una parte di quel documento musicale del secolo XIII, e cioè degli inni corrispondenti al mese di settembre (Cfr. vol. III, p. 701). Oggi è il Tillyard il quale seguendo lo stesso metodo e dando prove della medesima erudizione e pazienza propone agli studiosi una accurata trascrizione in notazione musicale moderna degli inni di novembre contenuti nel celebre codice. La competenza

dell'autore in questo campo è garanzia piena della perfetta riuscita di questo lavoro, il quale formerà la base, insieme agli altri dei suoi colleghi, per ogni studio scientifico della musica bizantina.

Degna di rilievo e plauso è poi la regolarità e perfezione tipografica colla quale vengono alla luce così preziose pubblicazioni.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Historica

ÉMILE AMANN, *L'époque carolingienne*. FLICHE–MARTIN, *Histoire de l'Église*. VI. Paris 1937. Bloud–Gay. 511 pages.

Gegenstand dieses Buches ist die äussere und innere Kirchengeschichte in der karolingischen Zeit zwischen 757–882. Der Verfasser hat seine Aufgabe gut gelöst. Die vielen und oft verwickelten Ereignisse sind übersichtlich geschildert. Die treibenden Gedanken der verschiedenen Bewegungen sind gut herausgehoben. Licht und Schatten jener Epoche sind so verteilt, dass weder die geschichtliche Wahrheit noch der pietätvolle Sinn gegen die Kirche zu kurz kommen. Aus dem reichen Inhalt des Werkes seien erwähnt die Missionsarbeit in Dänemark, Schweden, Mähren, Bulgarien, die katholische Reformarbeit in den Klöstern und auf den Landeskonzilien, die wissenschaftliche Verteidigung des katholischen Glaubens in den Kämpfen um die Vorherbestimmung, die Person Christ (gegen den Adoptianismus), das Altarssakrament, die Verehrung der hl. Bilder, die Kulturarbeit (Karolingische Renaissance, Kirchenrecht), die Unionsgeschichte (Photiusfrage), die Entstehung des Kirchenstaates, das Verhältnis des deutschen Kaisertums zum Papsttum.

Es ist ohne weiteres klar, dass ein so grosszügig angelegtes Werk in der Angabe seiner Quellen und sonstigen Bücher oder Aufsätze sich auf eine Auswahl beschränken musste. Diese ist meines Erachtens dem Verfasser im wesentlichen gut gelungen. In der Art und Weise der Verteilung des Stoffes auf grössere oder kleinere Abschnitte sind vielleicht noch manche Wünsche berechtigt. Der Abschnitt über die karolingische Renaissance hätte durch breitere Behandlung (Bücher und Bibliotheken) gewonnen. Dasselbe gilt vom Kapitel über die geistige Kultur in der Mitte des IX. Jahrhunderts.

Gemäss dem Plan des gesamten Werkes *Histoire de l'Église* in 24 Bänden, bietet auch das vorliegende Buch keine neuen Forschungen, sondern eine zusammenfassende geschichtliche Schau unter sorgfältiger Verwertung der bisherigen auch vom Verfasser (in VACANT–AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique*) geleisteten Forschungsarbeit. Gewissenhaft sind die Gelehrten genannt, deren mühevolle Vorarbeit

die vorliegende Gesamtdarstellung erst möglich machte. Wenn ich mich nicht täusche, verdankt Professor Amann hier das meiste den Herausgebern der *Monumenta Germaniae Historica*. Auch die geschichtlichen Darstellungen von Lapôtre, Hauck, Perels boten ihm viel.

Es ist erfreulich festzustellen, dass alle einschlägigen Fragen der östlichen Kirchengeschichte mit der gleichen Sorgfalt ausgearbeitet sind, wie die das karolingische Reich betreffenden kirchlichen Aufgaben.

G. HOFMANN S. I.

A. S. ATIYA, *The crusade in the later middle ages. With 2 coloured and 8 monotone plates and 4 maps*. Methuen etc. Co. Ltd. London 1938. 604 pag.

Es war ein mutiger Gedanke, die Kreuzzüge des Spätmittelalters nicht bloss in ihrem äusseren Verlauf, sondern zugleich in ihrer Beziehung zur Geistesgeschichte darzustellen. Die Programmschriften der Kreuzzugspropagandisten von Thaddäus von Neapel (1291) bis herauf zum Papst Pius II. ziehen am Blick des Lesers vorüber, auch die Schriften der Pilger des Heiligen Landes und der bahnbrechenden Missionare unter den Tataren des Fernostens werden berücksichtigt. Der Unionsgedanke wird nicht vergessen. Die zweite Hälfte des Buches beschäftigt sich mit der geschichtlichen Darstellung der Kreuzzüge vom XIV. bis ungefähr Mitte des XV. Iahrhunderts. Man kann natürlich darüber streiten, ob der Titel des Werkes passend gewählt sei. Wer vermutet, dass Kriegszüge, Pilgerreisen, Missionsarbeiten, Unionskonzilien unter dem Titel *Kreuzzug* zusammengefasst werden?

Auf jeden Fall ist das Buch reich an Anregungen, fesselnd in der Form, fleissig in der Angabe handschriftlicher und gedruckter Quellen und sonstiger literarischen Hilfsmittel, praktisch in seinen Beilagen von Verzeichnissen, Bildern und Karten. Eine Schrift des sel. Ramon Lull: *Pro recuperatione Terrae Sanctae,* in Form einer Bittschrift an Papst Bonifaz VIII. und die Kardinäle wird vom Verfasser herausgegeben (S. 487–489).

Einige Wünsche seien indes noch geäussert.

Die Unionskonzilien von Lyon und Florenz sind in einigen Punkten nicht richtig geschildert. Dasselbe gilt von der römisch-katholischen Einigung des byzantinischen Kaisers Johann V. Palaiologos unter Papst Urban V., und des Mönches Barlaam unter Clemens VI.

Trotz der reichhaltigen Literaturangaben werden manche grundlegende Werke noch vermisst. Ich erinnere z. B. an die *Miscellania Lulliana* (Barcelona 1935), MÜLLER O. F. M. *Das Konzil von Vienne* 1311-1312 (Münster i. W. 1934). Auch die Arbeiten des TOURNEBIZE zur Geschichte der Armenier verdienten Beachtung, ferner die des

Professors HALECKI, der bekanntlich zur Unionsgeschichte des XIV. Jahrhunderts neue Beiträge veröffentlicht hat.

Soweit der Verfasser Werturteile zu grundsätzlichen religiösen Fragen abgab, ist er bemüht, in ruhiger und höflicher Weise sich zu äussern. Mit Ausnahme einiger weniger Stellen ist der wahrscheinlich mohammedanische Verfasser zu einem guten geschichtlichen Verständnis der katholischen Kirche vorgedrungen.

G. HOFMANN S. I.

LEO SANTIFALLER, *Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel* (1204–1261) *und der venezianischen Urkunde. Historisch–Diplomatische Forschungen.* Band 3. Weimar 1938. Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger. 370 S., 2 Tafeln.

Wie schon aus dem Titel ersichtlich ist, enthält dieses Buch Beiträge zur Kirchengeschichte und zur Urkundenlehre. Ein ausführliches Register, S. 299–370, ist zugleich eine zusammenfassende Übersicht über die vielen vom Verfasser gebotenen Einblicke in die Orts — und Personengeschichte des lateinischen Patriarchats von Konstantinopel. Das erste Kapitel gibt eine rechtsgeschichtliche kurze Beschreibung der einzelnen Patriarchen und der Sedisvakanzen, würdigt die fünf bisher bekannten Urkunden lateinischer Patriarchen von Kstp. unter dem Gesichtspunkt der Urkundenlehre und ihres Rechts — und Sachinhaltes, bietet ihren Text und weist zwei Gruppen nach: die eine ist Nachahmung der sogenannten italischen Urkunde, die andere der Papsturkunde. Es folgt sodann eine sehr lehrreiche rechtsgeschichtliche Abhandlung über das Lateinische Domkapitel von St. Sophia mit einem Verzeichnis sämtlicher Domherren. Der letzte Teil des ersten Kapitels gibt in Regestenform ein Verzeichnis der Papsturkunden für das Lateinische Patriarchat (1204-1261); von diesen gehören 148 in das Pontifikat Innocenz' III, 106 in das Honorius' III., 31 in das Gregors IX., 66 in das Innocenz' IV., 10 in das Alexanders IV. Im Anhang dazu werden drei Papsturkunden für den Patriarchen von Grado veröffentlicht, durch die ihm kirchliche Rechte auf die venezianischen Kirchen des lateinischen Kaiserreichs eingeräumt werden.

Das ganze zweite Kapitel, S. 226–298, enthält nur Untersuchungen der Urkundenlehre zur Geschichte der Venezianischen Urkunde bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Die innere Einheit des ganzen Buches wird dadurch nicht gefährdet. Denn der Einfluss der Venezianer auf das lateinische Kaiserreich von Kstp. und sogar — trotz der Beschwerden der Päpste — auf das Lateinische Patriarchat ist geschichtliche Tatsache. So wird geradezu durch das Buch des Professors Santifaller auch der Blick geschärft für die Einsicht in das schwierige Unionsproblem.

Die fleissige und gründliche Arbeit des Gelehrten S. ist ein neuer Beleg für die Erkenntnis, dass ohne mühevolle Einzelforschungen die Geschichtswissenschaft Gefahr läuft, trügerischer Fassadenbau zu werden.

G. HOFMANN S. I.

A. ZIEGLER, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, in: *Das Oestliche Christentum*. Heft 4/5. Würzburg 1938.

In 3 Teilen legt A. Ziegler sein Thema dar. Im ersten spricht er von der Union von Florenz und ihrer Aufnahme bei den Griechen; der zweite behandelt die Union in der russischen Kirche; im dritten Teile hinwiederum legt uns der Verfasser in kurzer Form die Ergebnisse der Untersuchungen der beiden vorhergehenden Teile vor. Der zweite Teil der Arbeit gliedert sich wieder in 6 Abschnitte: Überblick über die Ereignisse; Quellen und Literatur; die politische und kirchliche Lage; Isidors Union; Gregors Unionserneuerung; der Verfall der Union. Der vierte Abschnitt, welcher von der Union Isidors handelt, ist seinerseits untergeteilt in vier Kapitel: Isidors Persönlichkeit, die Durchführung der Union; der Moskauer Unionsversuch; die ersten Unionsgeschicke. Er ist der weitaus längste und bedeutendste der ganzen Abhandlung. Damit wird die Persönlichkeit und das Werk Isidors, soweit es Russland betrifft — dieses im altem Sinne, also mit Einschluss weiter Teile Litauens, gefasst — in den beherrschenden Mittelpunkt gerückt. Dabei sind die zwei letzten Abschnitte über Gregor II., sowie die nachfolgenden Metropoliten bis Joseph Bulgarynowitsch recht kurz und fragmentarisch geraten. Man vermisst darin die Darstellung der weltlichen Ereignisse, welche doch die Richtung und den Ablauf der kirchlichen Ereignisse stark beeinflusst haben; denn nimmermehr lässt sich kirchliches Leben losgelöst vom Zeitgeschehen denken oder darstellen.

Die Darstellung Zieglers ist reich an Anregungen. Interessant ist die Fragestellung, die einmal kurz auftaucht, ob nämlich Jagello und Witold vielleicht schon in Konstanz mit der Sendung des Gregor Tsamblak gar keine Union der beiden Kirchen im heutigen Sinne, sondern viel eher eine Latinisierung der byzantino-slawischen Kirche beabsichtigt hätten! Einige Wahrscheinlichkeitsgründe dafür liessen sich wohl anführen. Der Anteil, den der deutsche Orden am fruchtlosen Ausgang der ganzen Angelegenheit hatte, liesse sich an Hand der Ordensakten des Königsberger preussischen Staatsarchivs deutlicher herausarbeiten. (vgl. die Besprechung von N. FORSTREUTER, *Preussen und Russland im Mittelalter*.) Diesen Einfluss hat auch A. I. Jacimirski in seinem Buche: Grigorij Camblak, St. Peterburg 1904 zu unrecht allzu gering gewertet.

Es ist kein Wunder, das Ziegler für Isidor, den «ruthenischen Kardinal» besonders eingenommen ist. War er doch ein Mann, der

mit grossen Geistesgaben ausgestattet ein einmal erkanntes Ziel aufrecht und unbeugsam verfolgte! Er war auch ein Mann, dessen Leben mit tragischen Misserfolgen und erregenden Wechselfällen reich gesegnet war. Er verdient es, dass die abendländische Kirche seiner ehrend gedenkt, vor allem mit Rücksicht auf die schweren, doch recht unbegründeten Vorwürfe, welche ihm die offizielle russische Kirchengeschichte von seinem Begleiter — dem Mönch Simeon — an angefangen bis heute macht. Ich möchte aber auf der anderen Seite seinem, und nicht nur seinem russischen Gegenspieler Jonas, Bischof von Rjasan, mehr guten Willen zusprechen als dies des Verfasser tut. Auch sein Leben ist im Grunde tragisch, weil er, wohl von Konstanz und Basel her, antirömisch und nationalrussisch beeinflusst, der griechischen seit Jahrzehnten angewachsenen romfreundlichen Gesinnung nicht zugänglich, im Verein mit seinem Fürsten seine Kirche und sein Land in eine Lage hineingeführt hat, die in ihren Folgen bis heute noch nicht übersehen werden kann. Letztlich führen ja doch alle Wege nach Rom und Jonas hat diesen Weg für sein Volk ganz unnötig lang gemacht.

Ob König Kasimir von Polen, wie der Verfasser sagt, im Jahre 1451 auf die « Union » verzichtet hat, ist mir zweifelhaft. Der Begriff der Union war ja damals nicht so klar herausgearbeitet, wie heute und eine Latinisierung, der Kasimir in seinem bekannten Briefe an den Bernhardiner Johann von Capistran das Wort redet, war vielleicht nach seiner Ansicht eine noch viel bessere « Union » als die Florentiner Union, wie sie Papst Eugen IV. und Isidor verstand. Ganz sicher aber hat Kasimir auch nach 1451 danach gestrebt, die litauische Hälfte seines Reiches weiter nach Osten auszudehnen. Darüber hat L. Kolankowski überzeugend geschrieben in seinem ausgezeichneten Buche Dzieje wielkiego księstwa Litewskiego Bd. I Warschau 1930.

Zieglers Buch ist ein wertvoller Beitrag zur russischen Kirchengeschichte. Man möchte wünschen, dass diesem ersten rein historischen Werke des Verfassers noch andere nachfolgen.

A. M. Ammann S. I.

K. Forstreuter, *Preussen und Russland in Mittelalter*. Die Entwicklung ihrer Beziehungen vom 13. bis 17. Jahrhundert. in: *Osteuropäische Forschungen* N. F. Bd. 25, Königsberg-Berlin 1938, S. 272.

Das vorliegende Werk des Staatsarchivrats am preussischen Staatsarchiv in Königsberg (Ostpreussen) Dr. Kurt Forstreuter muss in Ehren genannt werden neben dem bekannten Buche Prof. H. Uebersbergers: Oesterreich und Russland seit dem 15. Jahrhundert. Der Verfasser hatte die Genugtuung aus der Quelle schöpfen zu können, wie kaum einer! Bietet doch das preussische Staatsarchiv mit seinen Urkunden und seinen Foliantenbänden ein schier unerschöpfliches Material!

Dr. F. spricht von Preussen und nebenbei nur von Livland. Die Verschiedenheit in der Stellung zu Russland, welche die beiden Ordenslande die ganze Zeit hindurch bekunden, führt er zumeist auf geopolitische Verschiedenheiten zurück. Vielleicht kommt dabei in gleicher Weise die Tatsache in Betracht, dass der livländische Ordenszweig durch die aus der päpstl. Urkunde von 1237 sich ergebenden Schwierigkeiten mit dem Rigaer Bischofsstuhl ganz anders als wie der preussische Ordenszweig innerlich gehemmt, ja zeitweise fast gelähmt war. So konnte die ganz modern anmutende Leitidee Hermans von Salza, einen von Papst und Kaiser in gleicher Weise unabhängigen Territorialstaat zu begründen, die E. Caspar so hervorragend aufgezeigt hat. sich auch in Preussen ganz anders auswirken als in Livland. Vom katholischen Standpunkt aus kann man freilich solch ein Idealbild kaum billigen. Aber der Verf. zeigt sehr deutlich immer wieder, wie dem Ziele, in Preussen sitzen zu bleiben, stets mehr und mehr alles, auch die religiösen Bestrebungen untergeordnet wurden. Viel klarer und ungehemmter — aber unbedingt der Wahrheit entsprechend — als dies kath. Schriftsteller bisher taten, die im Orden doch trotz allem eine religiöse Institution sahen, sagt der Verfasser, dass der Orden aus politischen Gründen 1418 auf dem Konstanzer Konzil die Kirchenunion unter Gregor Tsamblak bekämpfte, ebensowie er 1433 in Basel die Union unter den Auspizien Swidrigails von Ostlitauen gegen Polen ausspielte.

Gegen Pierling hält er auch die Berichte des Geschäftsträgers des deutschen Ordens in Moskau vom Jahre 1517/18, Dietrich von Schönberg, über eine Kirchenunion mit Russland für gefärbt in usum Delphini d. h. der römischen Kurie. Obwohl Verf. dabei von einer lateinerfreundlichen Richtung in Moskau, die vom deutschen Arzte des Grossfürsten, Nikolaus Bulev, getragen wurde, nicht spricht, glaube ich doch, dass er die religionspolitische Lage recht sieht. — Sie hat ja dann auch sehr bald zur Umwandlung des preussischen Anteils des Ordenstaates in ein weltliches Herzogtum geführt.

Äusserst interessant ist auch das Kapitel: Preussen und die russische Kirche S. 218-237, weil es zeigt, wie der russische Zar sich auch als Herrn der Orthodoxen in Polen-Litauen fühlte. Verlangt doch der preussische Herzog vom russischen Zaren gute Behandlung der Protestanten in Moskau, weil er den Orthodoxen, wohlgemerkt aus Litauen, in seinen eigenen Landen die Religionsfreiheit zugestehe. Und der Zar fügt sich dieser Überlegung!

So liesse sich noch vieles aus dem interessanten Buche anführen; Die vorliegenden Punkte schienen mir vor allem für die russische Kirchengeschichte bemerkenswert.

Man muss dem Verfasser zu seinem schönen Werke und dem Archive zu einer so vortrefflichen Ausnützung seiner reichen Bestände Glück wünschen.

A. M. Ammann S. I.

M. Woltner, *Das wolgadeutsche Bildungswesen und die russische Schulpolitik.* Teil I. Von der Begründung der Wolgakolonien bis zur Einführung des gesetzlichen Schulzwanges, in: *Veröffentlichungen des Slawischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin,* Heft 17, Berlin 1937.

Die Habilitations-schrift von Frl. Dr. M. Woltner gibt viel mehr als ihr Titel verspricht. Auf dem breit ausgeführten Hintergrunde der allgemeinen russischen Grund-Schulpolitik seit etwa dem Jahre 1760 — der Zeit der Einwanderung der deutschen Wolgakolonisten — wird die Sonder-Entwicklung dargestellt, welche das Schulwesen unter diesen Deutschen an der Wolga bis 1840 genommen hat. Dabei wird gleicherweise der zahlenmässig viel stärkere protestantische Anteil wie auch die katholische, wesentlich kleinere, aber auf die Dauer einheitlichere Gruppe betrachtet. Von ehrlichem Streben nach allseitiger Durchdringung der gestellten Aufgabe zeugen die ungemein vielartigen, oft schwer erreichbaren benützten Quellen, die zum Teil in den verschiedensten und abgelegensten Zeitschriften verborgen waren. Für die Zeit der Jesuiten (1802-1820) wäre mit Frucht wohl auch das Hauptarchiv des Ordens zu benützen gewesen. Ebenso hätte das Archiv der Propagandakongregation und das Staatsarchiv im Vatikan sicher gute Auskünfte bieten können. In E. Šmurlo, Rossija i Italija, Teil IV ist ein Wegweiser durch die Bestände des ersteren und in den von der Vatikanischen Bibliothek herausgegebenen ' Studi e Testi ' in Heft 45 ein Führer durch die Bestände des letzteren enthalten. Beide können für den zweiten Teil der vorliegenden Arbeit sicher noch gute Dienste leisten.

Immer wieder fällt im Laufe der der historischen Entwicklung folgenden Darstellung auf, wie ganz anders kühl und reserviert die russische orthodoxe Kirche dem Schul- und Unterichtswesen unter den einfachen Laien gegenüberstand als dies die dem Kulturkreis des Westens entstammenden beiden grossen kirchlichen Gemeinschaften taten. Es fällt auch auf, wie sehr die russische Zentralverwaltung in ihren Grundanschauungen über die Nützlichkeit einer Hebung der allgemeinen Volksbildung und über die dazu dienlichen Massnahmen schwankte, sowie wie wenig erfolgreich ihr Wirken, zum Teil wegen des Gegeneinander-Arbeitens der verschiedenen Ressorts war. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass mit Ausnahme einiger weniger bedeutender Männer, deren segensreiches Streben und Wirken gebührend gewürdigt wird, die grosse Masse der Einwanderer, vor allem wohl unter dem Druck materieller Not, für die ihr vom Geschick gestellte Aufgabe wenig Verständnis zeigte. Die Schulmeisterstelle wurde oft jedes Jahr von neuem an den jeweiligen Mindestfordernden weitergegeben.

Zum leichteren Verständnis des für die Kulturgeschichte Russlands so verdienstvollen Werkes wäre eine geschlossene Darstellung der im Laufe der Zeit erfolgenden Wandlung der verschiedenen zuständigen Ressorts der Petersburger Ministerien sowie der katholischen

Kirchenverwaltung dienlich, wie dies für die protestantische kirchliche Verwaltung schon geschehen ist.

Mit berechtigter Spannung sehen wir dem zweiten Teile der Arbeit entgegen.

A. M. AMMANN, S. I.

M. ASCHENBRENNER, *Iwan Schmeljow, Leben und Schaffen des grossen russischen Schriftstellers,* in: *Schriften der Albertus-Universität,* Bd. 9. Königsberg 1937.

M. Aschenbrenner schildert uns in einem einleitenden Kapitel den bisherigen Lebenslauf des russischen Emigranten und Schriftstellers. Von einem Freund der ersten Revolution des Jahres 1905 hat er sich zu einem heftigen Feind der Revolution von 1917 entwickelt, der in der Emigration die religiöse Heimatluft des alten Russland feiert. Stammt er doch auch ursprünglich aus einer altgläubigen Familie! Eine etwas trockene chronologische Schilderung der einzelnen Werke des Dichters schliesst sich an, der am Schlusse eine in den Worten des neuen Reiches schwingende Würdigung folgt. Zwei seiner Werke, deren Titel der Verfasser auf deutsch wiedergibt mit: ' Das heilige Jahr ' (1) und ' Die Wallfahrt ' (2) beschäftigen sich vor allem mit der eben genannten altrussischen Volksfrömmigkeit. Die neueste Nummer des Amtsblattes der russischen Karlowitzer Bischofssynode: Церковная Жизн (3) bringt eine Besprechung des letzten bisher erschienenen Werkes Schmeljows, das den Titel trägt: Das alte Valaam (4). Es ist wohl eine Neufassung seines 1897 erschienenen Jugendwerkes: Auf den Felsen von Valaam.

A. M. AMMANN, S. I.

RUDOLF URBAN, *Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei* mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslow. und der orthodoxen Kirche. 325 S. Leipzig 1938. (Slav.-Balt. Quellen und Forschungen. Heft IX).

Pour écrire cette étude approfondie sur l'église nationale tchécoslovaque, fondée en 1920 par des prêtres qui avaient quitté l'église catholique, l'A. a mis à profit outre l'ouvrage catholique du prof. F. Cinek et celui de Vl. Grigorič, les journaux, brochures, pamphlets et autres écrits parus au moment de la fondation et de l'établissement de cette nouvelle église. Travail très sérieux et mené avec grande sérénité, qui

(1) Лето господное, Belgrad 1933.
(2) Богомолъ, Belgrad 1930/31.
(3) Церковная Жйзн, 5 (1937) Heft 12 p. 193.
(4) Старій Валаам, Vladimir 1938.

pendant longtemps restera l'ouvrage fondamental sur le sujet. Après l'exposé des tendances réformatrices qui agitaient le clergé tchèque dès avant la guerre, un récit bref mais suffisamment détaillé et citant les documents principaux, narre la rupture avec l'église romaine, la fondation difficile de la nouvelle église et ensuite tous les tiraillements intérieurs par lesquels celle-ci a passé avant d'être l'église démocratique, de doctrine très libérale, qu'elle est aujourd'hui. Cette situation actuelle vue de l'extérieur est décrite selon les statistiques officielles, au point de vue théologique elle est soumise à un examen détaillé.

Ce qui nous intéresse avant tout, ce sont les deux tentatives faites par cette nouvelle organisation pour s'unir à l'église orthodoxe de Serbie; finalement un groupe seulement a suivi l'évêque Gorazd lorsque celui-ci entra en 1924 dans l'église serbe. Pour expliquer clairement ce fait l'A. raconte succinctement mais clairement, le développement qu'a pris l'église dissidente non seulement en Bohême mais surtout dans la Russie subcarpathique, aujourd'hui Ucraine carpathique, pendant les années qui ont suivi la guerre.

La narration de l'A. loin d'être superficielle, tâche de découvrir les motifs qui font agir les personnages principaux; mais lorsque des jugements de valeur sont portés sur leurs actions, on s'aperçoit que l'A. qui pourrait paraitre objectif, ne l'est pourtant pas entièrement; celui qui considère l'église catholique ou le patriarcat de Constantinople ou d'Ipek uniquement comme une puissance politique, méconnait ce que ces églises ont ou prétendent avoir d'essentiel. Aussi l'A. ne comprend pas ce qu'est l'obéissance professée par un catholique (p. 49, 50); autre part, en parlant d'une « Abendmesse » chez les catholiques, il étonne; et je ne sais vraiment pas pourquoi les documents du S. Siège sont cités ou sans référence ou selon une publication de Farsky. Il faut dire cependant que l'A. expose d'une manière impartiale les torts de chacun des personnages et de chacune des églises, et cela rehausse considérablement la valeur scientifique de l'ouvrage.

A. Raes, S. J.

M. Karowetz (М. Каровецъ) ЧСВВ., *Велика Реформа Чина св. Василія В.* 1882 р. — Ч. IV. Друкарня ОО. Василіян у Жовкві. 1938. 489 ст.

Mit den hier veröffentlichten Urkunden erreicht die Hetze und die Erregung gegen die Reform des Basilianerordens vom Jahre 1882 ihren Höhepunkt. Besonders die « Nationaltagung der ' Russinen ' » (wie man damals die Ukrainer nannte) in Lemberg vom 29 Juni 1883 nahm gegen das Dekret Leos XIII. « Singulare praesidium » und gegen den Heiligen Stuhl selbst eine Haltung ein, die an das Schisma streifte. Dagegen berührt wohltuend die ruhige und feste Haltung der

Bischöfe und des Statthalters in Lemberg. Wie sehr die Tatsachen durch die Hetze entstellt und zu politischen Zwecken missbraucht wurden, kann man erst heute beurteilen, wenn man auf die Ereignisse ruhig zurückschaut: aus der Dobromiler Reform ist eine neue Blüte des Basilianerordens hervorgegangen, welche Treue gegen den überlieferten Ritus mit einer weitverzweigten und fruchtbaren Tätigkeit verbindet. Dass übrigens die ganze Erregung den Umtrieben einer verhältnismässig kleinen Gruppe zuzuschreiben war, zeigt die Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl, die die katholischen Ukrainer auch in schweren Zeiten bis heute an den Tag gelegt haben.

Von diesem vierten Band der Geschichte der Reform des Basilianerordens kann nur das Lob wiederholt werden, was den früheren Bänden in dieser Zeitschrift gespendet worden ist (vgl. Bd. I u. II, 1935, S. 553-554; Bd. III, 1937, 706-707). Als Dokumentensammlung ist sie von bleibendem Wert. Der Verfasser hat am Schluss des Bandes ein Namensverzeichnis für die vier ersten Bände beigegeben.

E. Herman, S. I.

P. Bonitius Ivan Rupčić O. F. M., *Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina und ihre Entwicklung bis zum Jahre 1878.* (Breslauer Studien zur historischen Theologie. N. F. Band II). Breslau, Müller und Seiffert, 1938; 8°, XI-171 Seiten.

« Mit den Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina hat sich bis heute niemand ex professo beschäftigt. Die vorliegende Arbeit soll ein Versuch sein diese Lücke auszufüllen. Sie will sich auf Grund der schon publizierten Quellen und Literatur mit den dortigen Pfarreien befassen und zwar seit der ältesten Zeit bis 1878... denn bald nach der Besetzung Bosniens und der Herzegowina begannen die Unterhandlungen zwischen der österreichisch-ungarischen Regierung und dem Apostolischen Stuhl über die Reorganisierung der katholischen Kirche in diesen Ländern, die 1881 zur Einführung der ordentlichen kirchlichen Hierarchie führten. Seit dieser Zeit bestehen dort bezüglich der Pfarrseelsorge neue Verhältnisse » (S. VII).

Sein reichhaltiges historisch-juristisches Material hat der Verfasser in VII Kapitel aufgeteilt: « I. Die Lage der katholischen Kirche in Bosnien und der Herzegowina in der Mitte des 13. Jahrhunderts. - II. Die Ankunft der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina und ihre Missionstätigkeit bis zum Untergang des bosnischen Königreiches (1463). – III. Die Privilegien der Franziskaner in Bosnien und der Herzegovina bezüglich der Ausübung der Seelsorge und der Gründung von Pfarreien in der vortürkischen Zeit. – IV. Die Eroberung Bosniens und der Herzegowina durch die Türken und deren Nachwirkungen auf hierarchischem und pastoralem Gebiet. – V. Die

Gründung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina und die Ausübung der Seelsorge durch die Franziskaner von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1878. – VI. Die Stellung des Apostolischen Stuhles und der Ortsordinarien zur Seelsorgstätigkeit der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina bis 1878. – VII. Die juristische Stellung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina während dieser Zeit » (S. V).

Die Arbeit zeugt von einem gründlichen Studium der gedruckten Quellen. Sie hat das Verdienst ein neues, bisher ungenügend erforschtes Gebiet bearbeitet und zugleich die Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten gelenkt zu haben, welche die Kirche un die heldenhafte 600-jährige Seelsorgstätigkeit der Franziskaner in der Mission der Patarener und unter der Herrschaft der Türken zu überwinden hatte.

Zu dem einen oder andern Abschnitt möchte ich jedoch einige Bemerkungen machen.

P. Rupčić kommt zum Ergebniss, dass es in B. und H. seit 1340 Franziskanerpfarreien in wahrem und vollem Sinne des Wortes gab, d. h. Pfarreien, welche pleno iure den Klöstern inkorporiert waren (cfr. z. B. Seite 81, 87, 151, 159 ff.). Schade, dass er die Relation des Apostolischen Visitators Pietro Maserechi aus dem J. 1623-4, nicht benützen konnte, die erst einige Monate nach seiner Doktorarbeit erschien (Dr. K. Draganović, *Izvješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni god. 1623 i 1624*. Starine, XXXIX. Zagreb, Jugoslav. Akademija, 1937). Maserechi sagt nämlich ganz ausdrücklich, dass es damals il Bosnien keine wahre Pfarreien gab, sondern dass die Franziskaner nur immer die Amtsobliegenheiten der Pfarrer ausgeübt haben. [« Seguita la visita di Bosna... et quanti Monasterij dei frati si trovano, et *perche non è essa spartita in Parochie come le altre Prouintie...* » (S. 8). « Ha la Prouintia di Bosna dieci sette Monasterij... Da questi Monasterij si mandano frati per le uille à dir messa, et per ministrare i Sacramenti al Popolo. Chiese ne Chiesuole fuor di quelle dei Monasterij, non si ueggono. Onde è necessario, che si celebri nelle case et luoghi poco decenti et questo non è per altro, se non che *la Bosna non è stata spartita in Parochie* da commetterle in gouerno dei Preti, come si uede per li altri luoghi, ma che li *frati habbino sempre fatto l'uffitio di Parocho* bastando à loro far le missioni de Sacerdoti dai Monasterij et porgere aiuto à quelli christiani... » (S. 44). « ...Fù detto, che la *Bosna non era spartita in Parochie* come l'Ungheria, Albania, et Seruia: perchè se bene uno di quelli Padri mandati alla conuersione dei Eretici fù fatto Vescovo di Bosna, niente di meno *i Monasterij aueuano la cura* di administrare al Popolo li sacramenti... » (S. 45)]. Wenn also zu derselben Zeit (1623) P. Marian Pavlović, Provinzial « Bosnae Argentinae », in seinem Berichte an die Congregatio de Propaganda Fide von 84 Pfarreien spricht (cfr. S. 87-88), so würde dies nach Maserechi bedeuten, dass damals ebensoviele Patres ausserhalb der Klöster mit der Seelsorge betraut waren. Andererseits

scheinen amtliche Dokumente von Anstellung, Absetzung u. s. w. der Pfarrer zu sprechen. Man muss also wohl sagen, dass das interessante Problem des juridischen Charakters der jahrhundertelanger Franziskaner Seelsorge in B. und H. noch immer offen bleibt.

Am unerfreulichsten in der ganzen Geschichte der Franziskanermission wirken die Kompetenzstreitigkeiten zwischen den bosnischen Apostolischen Vikaren und dem Definitorium der Provinz, die im Kap. VI geschildert werden. Man kann freilich aus den ungewöhnlichen und schwierigen Verhältnissen verstehen, wie es dazu gekommen ist. Es fällt aber auf, dass nach der Darstellung des Verfassers in allen diesen Streitigkeiten immer die Bischöfe schuldig sind, obschon diese Apostolische Vikare — meistens frühere Provinziäle — dem Hl. Stuhl vom Definitorium selbst proponiert wurden, also eigentlich die hervorragendsten Mitglieder der Provinz waren. Der Zweifel, ob es dem Verfasser gelungen ist dieselbe Unvoreingenommenheit, die er bei Anführung der Dokumente zeigt, auch bei der Wertung zu bewahren, wird besonders stark beim Lesen der Darstellung des traurigen und langwierigen Streites zwischen dem Ap. Vikar Bischof Barišić und den « Provinzialisten », d. h. Verteidigern der alten Privilegien. Charakteristisch ist z. B. der Satz: « Den Verleumdungen Barišić' wurde in Rom wiederum Glauben geschenkt » (S. 133). Ganz anders urteilt über denselben Gegenstand Mons. Dr. Ivan Jablanović in der Abhandlung: *Apostolski vikari u Bosni i Hercegovini* (od godine 1735. do godine 1881): VIII. *Fra Rafo Barišić* (1832-1846). Vrhbosna, LII. Sarajevo 1938; S. 207-215).

Der Verfasser hat sich in seiner Untersuchung nur auf die äussere Geschichte der Fraziskanerpfarreien beschränkt; damit ist vieles ausgeschlossen worden, was von den Lichtseiten der Franziskanerseelsorge in B. und H. zu sagen gewesen wäre. Er hätte sonst von den populären Katechismen oder gediegenen Predigten des fra Matej Divković († 1631), fra Jeronim Filipović († 1765) und des heiligmässigen Bischofs fra Augustin Miletić († 1831) sprechen können und vor allem vom ehrw. D. G. fra Simon Filipović († 1802), dessen Beatifikationsprozess in J. 1875. unternommen wurde und der viele Jahre bevor er sich in die hl. Einsamkeit nach Ripatransone bei Loreto zurückzog, in Bosnien eifrig die Pfarrseelsorge ausübte.

Die Doktorarbeit des P. Rupčić, so muss man sagen, hat viele gute Eigenschaften. Der Verfasser zeigt eine nicht geringe Begabung für die geschichtliche Forschung, hat im allgemeinen eine gute Arbeitsmethode, beherrscht die einschlägige Literatur und korrigiert nicht wenige Unrichtigkeiten seiner Vorgänger auf dem Gebiete der bosnisch-herzegovinischen Franziskanergeschichte. Sie macht der angesehenen Sammlung der « Breslauer Studien zur historischen Theologie » keine Unehre.

S. Sakač S. J.

Diogenes A. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida.* Inaugural-Dissertation der Universität München, 1937. 85 S.

Schon lange hat man die Bedeutung der Briefe des Erzbischofs Theophylakt von Achrida für die innere mittelbyzantinische Geschichte erkannt, aber eine volle Auswertung des in ihnen vorhandenen reichen Stoffes war bisher nicht versucht worden. Für die Wirtschafts-und Sozialgeschichte tritt jetzt die vorliegende Arbeit in die Lücke. Sie behandelt im Anschluss an den Briefwechsel Theophylakts vor allem die Stellung des Staates zum Kirchenvermögen, das Steuerwesen und die einzelnen Steuern, schliesslich die Lage der Bauern in ihrem Verhältnis zu Staat, Kirche, Mächtigen usw.

Die Arbeit ist fleissig und sorgfältig gearbeitet; sie zieht auch die andern Quellen der Zeit und das einschlägige Schrifttum heran, so dass man in ihr nicht nur ein nützliches Hilfsmittel für das Verständnis der Briefe, sondern auf deren Hintergrund ein Bild der damaligen wirtschaftlichen Verhältnisse und Kämpfe erhält.

E. Herman, S. I.

A. B. de Bragança Pereira, *História Religiosa de Goa.* I, 1. Bastorà [1937]. India Portuguesa. Tipografia Rangel. 248 pag.

Der Vorsitzende der *Comissão Permanente de Arqueologia* gibt in diesem Heft gute Einblicke in die Kirchengeschichte Goas von 1498-1557.

Der Missionseifer der portugiesischen Seefahrer und Herrscher, der Ursprung des portugiesischen Patronats im Orient kraft päpstlicher Bewilligung werden kurz geschildert, um den breit angelegten Ausführungen über die katholischen Missionen in Indien Platz zu machen. Die Verdienste der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten werden geschichtlich dargelegt. Der Verfasser verweilt des längeren bei der hervorragenden Gestalt des hl. Franz Xaver. Auch über die Bischöfe von Goa bietet er gute geschichtliche Beschreibungen. Er gibt gewissenhaft das von ihm benützte Schrifttum, darunter mehrere handschriftliche Quellenberichte des XVI. Jahrhunderts, an. Wertvolle geschichtliche Bildnisse von Persönlichkeiten nnd Stätten sind den Darlegungen beigefügt. Wir halten die vorliegende Schrift für einen guten Beitrag zur Missionsgeschichte.

G. Hofmann S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Docteur F. BRUNET, médecin général de la Marine nationale, *Médecine et thérapeutique byzantines. Œuvres médicales d'Alexandre de Tralles, le dernier auteur classique des grands médecins de l'Antiquité.* Tome IV. *Les douze livres de Médecine (suite et fin).* Paris, Geuthner, 1937. Un vol. in-8^{0}, IV–292 p.

Suite de l'important ouvrage dont nous avons annoncé les trois premiers tomes *(O. C. P.,* t. I, p. 552, t. III, p. 707). Rien à dire ici de ce qui forme la partie proprement médicale de l'ouvrage. Mais il est très intéressant et instructif de constater comment Alexandre de Tralles, qui fut certainement un esprit scientifique, un observateur exact, ne manque pas cependant, après avoir indiqué les remèdes naturels contre certaines affections plus pénibles, d'ajouter encore des talismans et des incantations (p. 79–81, 168–170, 261–265). Il le fait dans l'intérêt du malade, plutôt que pour obéir aux exigences de la science; il se défend de croire à leur efficacité, tout en la disant confirmée par l'expérience. Chaque fois, il use de précautions prudentes. A propos de la podagre: « Comme certaines personnes ne pouvant ni persévérer dans un régime, ni supporter une médication, nous imposent de recourir aux talismans *naturels* et aux conjurations, il en résulte que le médecin complet... en vient à cette extrémité. Les moyens de cette sorte étant nombreux, nous ne décrirons, parmi ceux qui sont capables d'avoir une efficacité *naturelle,* que ceux qui ont été éprouvés par une longue expérience » (p. 260, — remarquer les deux mots que nous avons soulignés). Rien de plus significatif que la façon dont il invoque l'autorité de Galien : « Le tout divin Galien lui-même, qui ne croyait cependant pas aux conjurations, reconnut, après un temps d'observation très long et à la suite d'une grande expérience, qu'elles peuvent avoir une puissante action » (p. 169). Suit un récit emprunté à Galien, où les médecins modernes reconnaîtront des effets de suggestion. Observons que les conjurations recueillies par Alexandre. médecin chrétien du VIe siècle, ressemblent tout à fait aux formules magiques des amulettes coptes dont nous avons eu à nous occuper ailleurs (à propos du carré SATOR). Elles trahissent une origine juive et égyptienne. C'est naturel: Alexandre dépend étroitement de l'école médicale d'Alexandrie.

G. de J.

WILLIAM LAMEERE, Maître ès Arts de l'Université Harvard, Docteur en Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles, Diplômé de l'École Pratique des Hautes Études de Paris, Membre de l'Institut Historique Belge de Rome, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre patriarche de Constantinople (1283–1289).* Bruxelles et Rome, 1937. Un vol. in-8^{0}, IX-239 pages, IV planches.

Travail d'une érudition remarquable et qui doit être donné comme un modèle de méthode. M. Lameere débrouille, d'une façon que l'on peut dire définitive, une question fort complexe et très mal étudiée jusqu'à ce jour. Il classe une bonne quarantaine de manuscrits, qui sont ou des collections anciennes, ou des copies relativement récentes de ces collections, ou des choix inspirés de préoccupations diverses ; et il en marque la valeur respective. La plus grande partie de ces manuscrits était ignorée des anciens édi-

teurs, dont l'œuvre très défectueuse est entièrement à reprendre. M. Lameere est tout désigné pour être le futur éditeur de cette correspondance qui, vu le caractère de son auteur et les fonctions qu'il a exercées, ne peut manquer d'avoir une réelle importance. D'ailleurs, l'ouvrage que nons annonçons ne se conçoit guère que comme le préambule d'un édition. Et déjà nous y trouvons en appendice le texte d'une autobiographie de Grégoire de Chypre, édité d'après quatre des manuscrits étudiés. G. de J.

HENRI-IRÉNÉE MARROU, E. N. S., E. F. R., Docteur ès Lettres, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, publiée sous les auspices du Ministère de l'Éducation Nationale, fasc. 145). Paris, E. de Boccard, 1938. Un vol. in-8°, XVI-620 pages.

Nous regrettons de ne pouvoir, — vu son objet, étranger au cadre de la Revue, — nous étendre comme il conviendrait sur ce beau livre. L'auteur a montré dans saint Augustin un représentant, et des plus brillants, de cette période de transition qui clôt les temps antiques et ouvre les temps nouveaux. Période troublée et tragique. Période de décadence, si l'on n'a d'yeux que pour la culture gréco-latine; période féconde, si l'on regarde d'un point de vue plus élevé l'évolution du genre humain et, plus spécialement, de notre monde européen. En tout cas, période d'importance capitale, dont l'étude présente un immense intérêt. L'auteur a été bien inspiré de chercher à voir comment elle se reflète dans le génie qui fut un des derniers produits de la culture antique, dans l'homme d'Église et dans le saint qui compte parmi les fondateurs de la culture chrétienne dont nous vivons encore. Son livre (trop maltraité, malheureusement, par les typographes) sera lu avec plaisir et profit, même par ceux qui se préoccupent surtout du monde oriental.

G. de J.

J. PINSK u. C. J. PERL, *Das Hochamt*. Sinn und Gestalt der hohen Messe. 227 S. A. Pustet. Salzburg 1938.

Le Dr. Pinsk, un des chefs du mouvement liturgique en Allemagne, explique théologiquement la messe et ses différentes parties. M. Perl, qui est musicien et a donné une traduction des traités de S. Augustin sur la musique, traite du chant grégorien et choral qui fut et est en usage dans la grand'messe. La collaboration des deux auteurs forme un beau livre qui s'adresse aux prêtres et au public cultivé.

A. R.

OTTAVIO TIBY, *La Musica Bizantina*. Teoria e Storia. Milano, Fr.lli Bocca, 1938, VIII, 213 p.

La Teoria: La divisione dell'ottava. I modi nell'antichità e nella teoria moderna. La versificazione nella poesia innografica. Le antiche notazioni. La notazione moderna e crisantina. La Storia: I primordi della musica e dell'innografia crisantina Canti ortodossi e canti eterodossi. L'epoca aurea dell'innografia siro-bizantina. L'epoca dell'innografia canonica. Melodi di Palestina e di Sicilia. Gli studiti. La musica a Bisanzio nel X sec. Declino dell'innografia. I trattatisti. Il teatro sacro bizantino. Conclusione.

H. VOGELS, *Textus antenicaeni ad primatum romanum spectantes* (Florilegium Patristicum IX), Bonn 1937 P. Hanstein.

Haec editio a clarissimo auctore comparata priorem illam Gerardi Rauschen non immerito substituit: qui enim in illa minoris erant momenti textus reiecti, novi autem ad scopum pertinentes opportune adiecti sunt. Alumnis se in seminariis exercentibus fragmenta heic praebentur iuxta optimas editiones collecta. Dispositio typographica, quae perspicuitate et castigatione excellit, studio facili iuvat.

I. O. d. U.

INDEX VOLUMINIS IV-1938

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — CHRONICA.

4. — RECENSIONES.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

IMPRIMATUR. — † A. TRAGLIA, Archiep. Caesar., Vic. Ger.

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA
21 novembre 1938 XVII